

PENSATORI CELEBRI

66-A-235

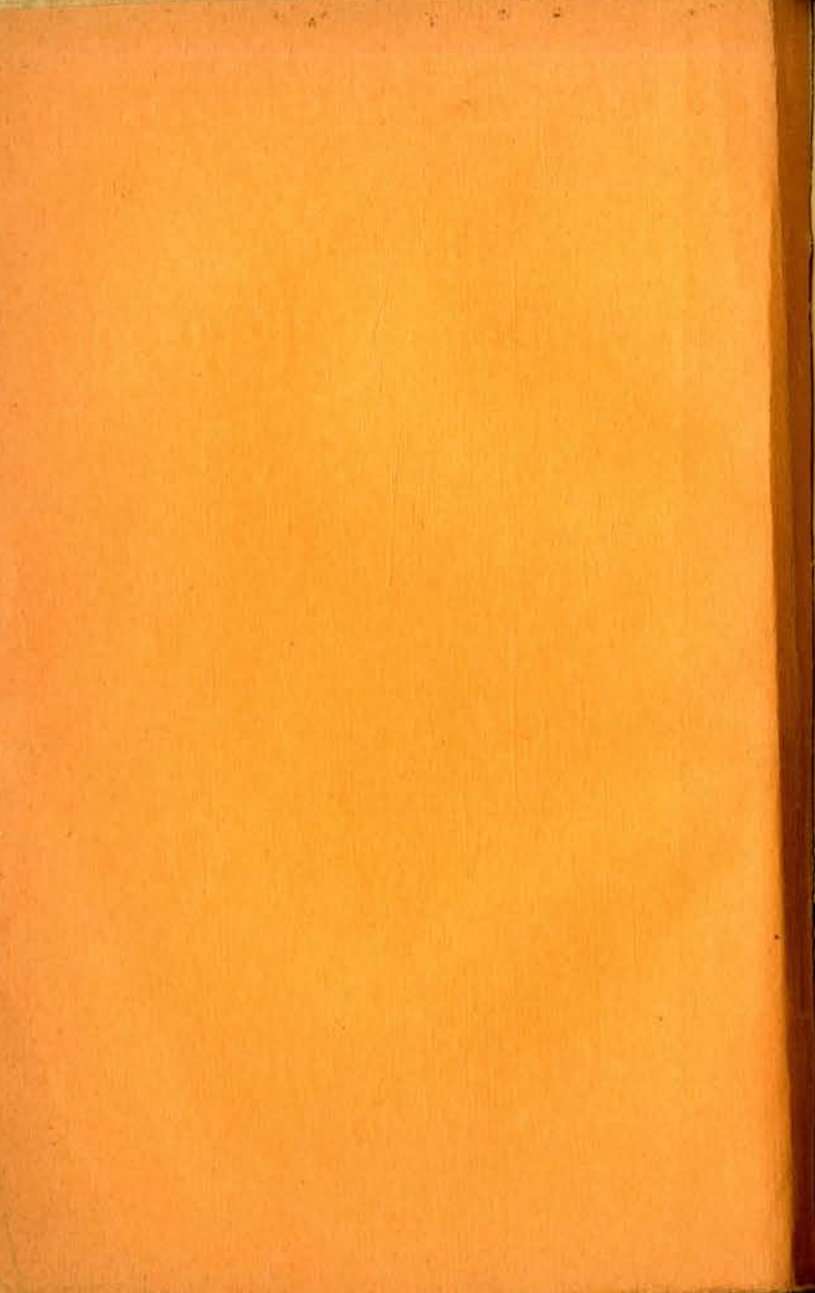
E. HARTMANN

La Religione dell'avvenire

Prima traduzione Italiana
di ANGELO TREVES



EDIZIONI ATHENA
MILANO



4.6.37. 11/12. 11/12. 11/12. 11/12.

E. HARTMANN

66-A-235

La Religione dell'avvenire

Prima traduzione Italiana
di ANGELO TREVES



57937



EDIZIONI ATHENA

1927

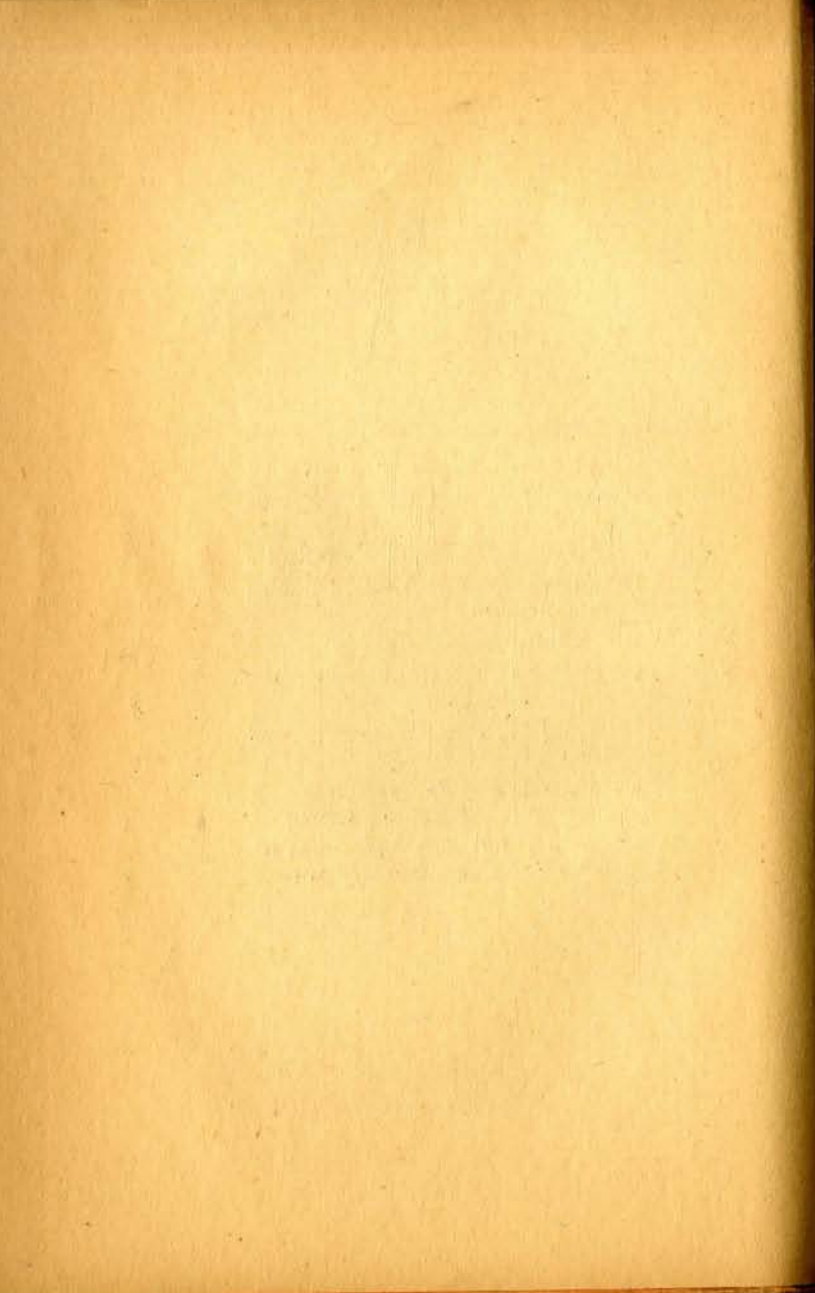
MILANO - Via Vigentina, 7-9

PROPRIETÀ LETTERARIA

COMO - ARTI GRAFICHE BARI & C. - 1927.

INDICE

<i>Prefazione alla seconda edizione</i>	<i>Pag.</i>	5
I. - Riforma o nuova formazione	"	17
II. - Il compito storico del protestantesimo	"	23
III. - Cristianesimo e civiltà moderna	"	33
IV. - Il cristianesimo di Paolo e quello di Giovanni	"	51
V. - Il cristianesimo di Cristo	"	59
VI. - La primordiale cristianità del protestantesimo liberale	"	81
VII. - L'irreligiosità del protestantesimo liberale	"	91
VIII. - La necessità e la possibilità di una nuova religione mondiale	"	113
IX. - Le pietre fondamentali storiche della religione dell'avvenire	"	123



PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Le dissertazioni che seguono si presentano qui con un nuovo aspetto, ma il loro contenuto è sostanzialmente invariato. Il tempo trascorso dalla loro compilazione, avvenuta nel febbraio dell'anno corrente, era troppo breve per giungere a nuovi punti di vista nei problemi trattati. La prima pubblicazione, nella rivista settimanale « La Letteratura », edita a Lipsia da Paolo Wislicenus, non provocò manifestazioni degne di menzione, e la prima tiratura di questo scritto fu esaurita, in numero di duemila esemplari, entro otto settimane; quindi non rimase spazio sufficiente per obiezioni importanti; tali da dar occasione a chiarire ed estendere il contenuto della seconda edizione. Solo alcuni fogli politici ed ecclesiastici si affrettarono a discutere la prima edizione, senza però addurre obiezioni di peso. In generale, i recensori istituirono l'ovvio parallelo fra il mio scritto e la « Vecchia e nuova fede » di Strauss, ed io non ho da lagnarmi dei giudizi che, in questo parallelo, vennero enunciati partendo dai punti di vista dei diversi partiti.

Per quanto mi riguarda, io ho di proposito evitato di rafforzare col mio scritto il coro dei contraddittori e degli autori di libelli contro lo scritto di congedo di Strauss, e mi sono contentato di alcune indicazioni sul punto che Strauss, nelle sue vedute fondamentali, deve essersi posto sul medesimo livello del protestantesimo liberale. Io ho troppa stima di Strauss come critico e scrittore per poter concordare nel clamore sollevato intorno ad una « professione di fede » dalla quale infine non si poteva ricavare altro che ciò che da lungo tempo non può essere rimasto nascosto ad ogni uomo di giudizio e di vedute profonde, cioè che Strauss non è una mente filosofica; non è quello che anteriormente videro in lui alcuni hegeliani perchè egli in gioventù aveva seguita la bandiera dell'hegelianismo. Invece, non era difficile riconoscere da un esatto studio dei suoi scritti che il rapporto di Strauss con l'hegelianismo fu sempre soltanto esteriore, influenzato dalla moda del tempo, e non c'era bisogno di una prova così decisiva come quella ch'egli ha fornita in vecchiaia con la sua negazione dell'idealismo e con l'accodarsi zelantemente alla novissima moda del darwinismo. Se in lui fosse esistita una più profonda comprensione della filosofia hegeliana, avrebbe necessariamente dovuto trovare una più intellettuale concezione della teoria della discendenza fondata da Darwin, in luogo di passare clamorosamente nel campo della concezione meccanica del mondo (non senza introdurre di contrabbando, in modo incoerente, in quel campo alcuni brandelli della sua antica bandiera idealistica).

In tali circostanze, mi dovette apparire effettivamente inutile una spiegazione filosofica con Strauss, tanto più che, da un lato, già da altre parti gli era stata sufficientemente dimostrata l'impossibilità di congiungere i vecchi coi nuovi elementi della sua concezione del mondo, e dall'altro lato mi ero riservato io stesso, per una dissertazione apposita, di spiegarmi con la darwiniana concezione meccanica del mondo. Così pure, io potei rinunciare ad esporre e motivare la mia propria concezione del mondo poichè questa si può trovare nelle mie opere filosofiche.

Tutto ciò mi permise una grande concentrazione della materia ed una trattazione più condensata del problema religioso del presente, limitato al nòciolo suo proprio, sebbene il lettore che riflette e che è familiare con la connessione sistematica dei miei scritti non possa dubitare neppure per un momento che e come le considerazioni presenti si inseriscano organicamente in quelli, e siano così fatte da offrirgli, anche da parte loro, un nuovo appoggio nella interpretazione delle altre mie opere.

Io non mi faccio illusioni: col mio modo di trattare la materia non avrò contentato nessuno. Chi in Germania è avversario del cristianesimo, di solito non vuol saper nulla della religione in generale, e considera facilmente come un fanatico o come un mistico un altro che difenda l'interesse dell'umanità. Chi invece si presenta a difendere interessi religiosi, a malapena ha oggi il coraggio di far ciò su altro terreno che su quello, storicamente

dato, del cristianesimo. Ma io combatto gli ortodossi perchè essi sono cristiani, cioè inaccettabili per noi, e combatto gli avversari radicali del cristianesimo, come Strauss, perchè essi non solo sono irreligiosi, ma per soprammercato vorrebbero anche essere cristiani. Io concordo con Strauss nel ritenere che le esistenti religioni concrete non possono più in nessun modo mantenersi (voglio dire, con lo Strauss della « Vecchia e nuova fede », non con quello della « Vita di Gesù »); ma mi separo da Strauss in questo, che io sostengo che la irreligiosità laicizzata non avrà a lungo andare successo, e che, se tutta la civiltà moderna non deve diventar preda dell'oltremontanismo, deve assolutamente sopravvenire alcunchè di nuovo, — non una impossibile religiosità astratta, ma una nuova religione concreta, su base razionale e tuttavia profondamente metafisica. Soltanto il pessimismo e il panteismo, con la loro dottrina dell'immanenza dello spirito particolare nello spirito totale, e della sostanziale idealità del Tutto con le sue apparenze individuali, possono formare quella base. Le migliori indicazioni sullo sviluppo psicologico di una simile monistica religione dell'immanenza si trovano nella « Dogmatica cristiana » di Biedermann; ma Biedermann, da un lato è ancora troppo profondamente impacciato nell'ottimismo di Hegel e in una insostenibile opinione sulla libertà della volontà, e dall'altro lato non riesce a sbarazzarsi dell'errore che la sua essenza della religione, psicologicamente sviluppata, possa venir realizzata storicamente e in forma adeguata.

ta mediante una nuova forma del cristianesimo, da crearsi dalle fondamenta (1).

Che io non creda ad un pronto sopraggiungere della nuova religione riconosciuta necessaria, io non l'ho punto nascosto: come non ho nascosto che l'intervallo sarà un'epoca di confusione religiosa e di dolorose lotte spirituali. Forse mi si moverà rimprovero di questo, che io non ho esitato a rendere pubbliche le mie idee, sebbene queste possano contribuire ad affrettare l'avvento di questa confusione e di queste convulsioni, o a rafforzare quelle che già si verificano. Ora io devo dichiarare che scrupoli di questo genere non possono distogliermi dal rendere pubblico ciò che ho maturamente meditato e che ritengo giusto, in tutta scienza e coscienza. L'insufficienza delle vecchie dottrine è sentita e confessata anche da altre parti, e qualunque sia la direzione in cui ci porterà l'ulteriore sviluppo, è da notarsi che grandi progressi intellettuali non furono mai ottenuti senza grandi lotte e senza che cadessero in confusione molti spiriti, i quali in parte si abbandonarono a deplorabili eccessi. Il voler risparmiare simili lotte per evitare le dolorose convulsioni dell'umanità che sono connesse con quelle, significherebbe soltanto un condannare l'umanità al

(1) Nel campo della poesia, questo punto di vista è abbastanza bene esposto nel "Vangelo laico" di Vallet. L'ottimismo, che qui è ancora sopportabile, diventa una ripugnante e strisciante umiltà nel "Breviario laico" di Schäfer, ancora per metà panteistico; mentre nella "Saggezza dei Brahmani" di Rückert il pessimismo acquista già meglio i suoi diritti, ed è confortante anche la rinuncia ad appoggiarsi forzatamente ad un cristianesimo di foggia completamente nuova.

silenzio nei campi più importanti della vita intellettuale. Ma supera la facoltà di misura dello spirito umano il predire l'epoca in cui converrà gettare il tizzone sotto la stoppa e preparare il campo per il raccolto del prossimo anno, e questa è cosa che si deve lasciar decidere da una potenza più alta, la quale guida i destini dell'umanità nel loro complesso. L'individuo può e deve fiduciosamente abbandonare a questa superiore potenza la responsabilità delle conseguenze del suo agire che superano il suo orizzonte, una volta che ha adempiuto il suo dovere di individuo. Ma questo dovere non può, per l'indagatore della verità, consistere in altro che nel tendere seriamente e sinceramente verso la conoscenza, nell'esaminare coscienziosamente i risultati acquisiti e nel non nascondere per motivi esteriori all'umanità ciò che è ritenuto vero, anzi, nel comunicarlo senza rispetto umano, confidando che il contributo così fornito, anche in quanto fosse per avventura erroneo, favorisca lo sviluppo della verità e quindi il progresso dell'umanità. Colui che ha adempiute queste condizioni non deve preoccuparsi del rimprovero di seminare la confusione e rinfoculare i dissensi.

A queste considerazioni non potrà sottrarsi nemmeno l'evangelica teologia di tutte le gradazioni dei partiti, poichè essa ammette in linea di principio la propria capacità e il proprio bisogno di evolversi, e quindi ogni impulso verso una più profonda investigazione dell'essenza della religione e del cristianesimo deve riuscirle gradito, anche se viene da un avversario. In realtà si moltiplicano i segni di

questo, che nello stesso campo evangelico-ortodosso, per quanto in esso si possa ancor trovare una profonda e schietta religiosità, si cominciano a capire due cose, alle quali, soltanto pochi decenni or sono, quasi nessuno avrebbe osato pensare. La prima è, che quel riscaldamento contro il panteismo che prima era di moda, se il panteismo è preso non nel senso naturalistico ma in quello spiritualistico aveva radice in un misconoscimento così dell'avversario come della propria forza, e che, piuttosto, l'idea panteistica è una potenza spirituale della quale la teologia, presto o tardi, dovrà in qualche modo occuparsi con tutta serietà in senso positivo. L'altra cosa poi è questa, che si comprende come la piatta irreligiosa laicizzazione del protestantismo liberale pseudocristiano sia effettivamente assai più lontana dalla profonda religiosità cristiana che una filosofia pessimistico-panteista, la quale è schiettamente religiosa e tenta di fondare l'etica sulla metafisica.

Il protestantismo liberale, il quale di fronte a Strauss si atteggiò come se non venisse punto colpito dagli attacchi di costui contro il cristianesimo, ravviserà naturalmente in me il carnefice che gli mette il coltello alla gola. Ma già la semplice prudenza lo costringe a far buon viso all'estrema difficoltà della sua situazione e a tentare di sciogliersi e districarsi con vane parole dalla morsa dei miei argomenti.

L'oltremontanismo deve prendere di fronte a me una posizione diversa da quella dell'ortodossia evangelica e del protestantismo liberale. Da una parte esso deve sentirsi lusingato del fatto che io vedo

in lui il vero rappresentante del cristianesimo storico, e che definisco il suo contegno verso la civiltà moderna come l'ultimo tentativo che il cristianesimo storico compie per conservarsi. D'altra parte, nessuno ha più di me pronunciato un severo giudizio sulla sua insensibilità da mummia e sulla sua incapacità produttiva, dalla Riforma in poi. Quindi potrebbe essere interessante il riprodurre qui una « recensione » del mio scritto proveniente da luogo « eminente », che nei giornali politici fu per lo più mutilata e in parte inesattamente riprodotta. Il principe arcivescovo di Vienna, cardinale von Rauscher, il 25 settembre dell'anno corrente, nel chiudere gli esercizi spirituali per i sacerdoti, ha pronunciato un discorso ufficiale e solenne, il cui testo letterale autentico è stampato nel numero 227 dell'« Amico del popolo austriaco » del 4 ottobre. I passi riferentisi al mio scritto suonano così:

« Oggi il partito che recentemente ha assunto il nome di combattente per la civiltà, pretende che la distruzione del cristianesimo sarà entro breve tempo un fatto compiuto..... Ma da questa parte del Reno finora non è avvenuto che gli araldi dei lumi, del liberalismo, della vera umanità, o di altre simili cose, si sbarazzino francamente dalla sopportazione del cristianesimo. Eppure, niente altro che una guerra aperta ed aspra contro la fede nella parola che è diventata carne significa il nuovo nome che i nemici della religione si sono dato in Prussia; essi, incoraggiati dal consenso delle autorità, si tolgono la maschera e rivelano che l'estirpazione del cristianesimo è l'incontestabile esigenza della coltura moder-

na. Veramente, il governo prussiano comincia a sentire essere più facile scagliare il tizzone acceso nella casa che il mettere arbitrarii confini alla fiamma. Esso favorisce i cosiddetti protestanti liberali, che negano apertamente la divinità di Cristo; ma quel governo si fa scrupolo di dire francamente al popolo che il cristianesimo protestante è finito, perchè non gli sembra desiderabile che si cessi di noverrare i prussiani fra le nazioni cristiane, e non già per l'impressione che ciò farebbe in Germania ma perchè potrebbe compromettere la posizione europea della Prussia. Finora in Europa non si è mai andati così lontano che un governo potesse contare sull'approvazione assumendo per proprio conto la professione di fede della Comune di Parigi. Quindi si appone valore non al fatto di essere realmente cristiani ma a quello di essere chiamati cristiani, e con ciò si spiega come il ministro Falk, sebbene favorisca in ogni modo i nemici di Cristo, non voglia avere ebrei come maestri nelle scuole protestanti. Ma una quantità di decisi negatori di Dio si è raccolta e schierata sotto l'insegna della filosofia dell'incosciente, e rimprovera con piena ragione al protestantismo liberale di agire con scandalosa ipocrisia; poichè esso non vuol lasciar cadere il cristianesimo, e a conservare il cristianesimo ha minor diritto che lo stesso maomettano, per il quale almeno Gesù di Nazareth è un profeta mandato da Dio, il primo dopo Maometto. Al vertice di questo partito sta Wislicenus, l'antico precursore degli amici della luce; anima di questo partito è Hartmann, il filosofo dell'incosciente ».

Che questo brano, in furiosa collera contro la preminenza protestante della Prussia, di quella Prussia che porta la bandiera nella grande lotta culturale contro l'oltremontanismo, accumuli assurde accuse contro il governo prussiano; che esso denunci gli avversari dell'oltremontanismo e del cristianesimo come « nemici della religione » e chi contesta il concetto oltremontano di Dio come « deciso negatore di Dio », e su costoro scagli maledizioni; tutto ciò è troppo quella vecchia solita tattica gesuitica perchè ce ne possiamo meravigliare. Che esso confonda G. A. Wislicenus con suo figlio Paolo Wislicenus, l'editore della « Letteratura », e voglia rendere quest'ultimo responsabile delle dichiarazioni di un singolo collaboratore del suo foglio, è cosa che io menziono soltanto per rallegrare il lettore. Ma che a coloro i quali combattono « apertamente » con armi intellettuali il sistema dogmatico cristiano e credono in una vicina (cioè da aspettarsi forse entro alcuni secoli) dissoluzione del cristianesimo venga rimproverata la palese rinuncia a sopportare il cristianesimo, è questo un contorcimento gesuitico che almeno può pretendere il pregio della novità. I gesuiti non possono immaginarsi che taluno che abbia in mano la potenza si comporti diversamente da quanto essi medesimi hanno fatto e molto volentieri tornerebbero a fare, cioè perseguitare personalmente gli avversari spirituali e sterminarli con la tortura e coi roghi.

Se io ho citato quel brano è perchè esso mostra che un punto delle mie esposizioni ha prodotto un'impressione costernante sul cardinal Rauscher.

La cristianità cattolica fu abituata da Pio Nono all'idea che l'« estirpazione della cultura moderna sia una indeclinabile esigenza del cristianesimo ». Ma che un simile argomento si dovesse anche capovolgere, e che con necessaria coerenza anche la cultura moderna dovesse rendersi consapevole che l'estirpazione del cristianesimo è la sua indeclinabile esigenza, è cosa che, sebbene tanto ovvia, non sembra ancora venuta in mente ai reverendi Padri, e questo effettivo capovolgimento sembra avere appunto mostrato, quasi col bagliore di un lampo, quanto insormontabile si spalanchi l'abisso fra loro e il secolo decimonono, quell'abisso del quale essi si sono finora con tanta petulanza vantati. Ma che colui il quale chiaramente e acutamente dà espressione a quest'idea sia il vero e proprio Anticristo, era una naturale conclusione. E per questo, nonostante tutte le assurdità accumulate nel brano sopra citato, si trova in esso un giusto fiuto del pericolo: esso è il grido inarticolato del cervo che si sente ferito dalla freccia nel suo punto più vulnerabile. Che il protestantesimo sia sicuro della propria auto-sostituzione, è cosa di cui l'oltremontanismo non si dà pensiero; che lo Stato a lungo andare non lo possa imbavagliare, esso lo sapeva esattamente; che il materialismo di una generazione sia il mezzo più sicuro per spingere la successiva nel beatificante grembo dell'oltremontanismo, è cosa di cui quest'ultimo non dubitava. Una sola cosa esso ha sempre temuto, l'unione del carattere tedesco con lo spirito tedesco, cioè con la filosofia tedesca; ma non ha creduto molto all'esistenza di questa filosofia. Oggi l'esistenza di que-

sta filosofia gli diventa sensibile, e l'istinto di conservazione lo induce a far fronte contro questo avversario, il vero ed unico da temere. Poichè unicamente la metafisica tedesca è in grado di offrire alcunchè di positivo, che vinca l'oltremontanismo; per tutto il resto esso è invincibile, poichè ha in sè l'unione delle due maggiori potenze della vita umana, il sentimento religioso e la stupidità.

Berlino, ottobre 1874.

EDUARD VON HARTMANN.

I.

RIFORMA O NUOVA FORMAZIONE ?

Di rado ci fu un'epoca più irreligiosa della nostra, e tuttavia non sovente i problemi religiosi commossero un'epoca più profondamente di quanto avvenga proprio ora. Noi usciamo da un periodo in cui l'indifferentismo si accoppiava con un comune andazzo di attenersi al tradizionale, in cui la tiepidezza religiosa ignorava che le tradizionali forme di religione non possono servire per lo spirito del tempo moderno. I nostri padri erano esattamente abbastanza conservatori per trovare doveroso il frequentare le chiese, ed esattamente abbastanza illuminati per sorridere del pensiero che i problemi religiosi potessero mai infiammare a selvagge passioni il cuore del popolo; ma non avevano coscienza di questa contraddizione nel loro contegno.

Frattanto, la critica teologica, storica e filosofica ha continuato instancabilmente a lavorare (mi basti nominare Schopenhauer, Strauss e Feuerbach), e lo spirito del tempo moderno ha seguito a svilupparsi impetuosamente; ad entrambi si im-

poneva sempre più inevitabilmente il giudizio che le forme di religione tradizionali nei loro punti essenziali sono diventate incompatibili con la nostra complessiva concezione del mondo. D'altra parte, due fenomeni mostrarono quanto sia diventata erronea la credenza dell'indifferentismo illuminato nella mancanza di potenza e nella superfluità della religione per lo spirito del popolo: la chiesa cattolica si levò con una potenza che destò sorpresa e timore e mostrò quanto essa sia ancora in grado di fanatizzare le masse se persegue questo scopo con energia e coerenza, e, come contrapposto, la nuda bestialità della socialdemocrazia nel suo giubilo cosmopolitico per gli orrori della Comune di Parigi ci mostrò a quale grado di grossolanità il popolo giunga quando, con la religione, gli viene a mancare l'unica forma in cui ad esso sia accessibile l'idealismo.

Chi volesse educare il popolo ad un più alto livello di cultura, dovrebbe, in conformità con quelle evidenti prove, ravvisare che la religione è indispensabile al popolo come principale mezzo di educazione ad una concezione ideale del mondo; che, se il progresso della civiltà crede di poter trascurare questa circostanza, con ciò non fa altro che favorire il pullulare di tendenze ostili alla cultura, alle quali la religione serve di mantello; e che alla sua volta la religione nella forma delle confessioni tradizionali è incapace di rappresentare una cultura dello spirito, di cui è nemica nei suoi principii fondamentali.

Da questo stato di cose deriva l'urgenza del

problema religioso, e lo zelo con cui da tante parti si lavora ad ottenere una religione che vada d'accordo con lo spirito del tempo moderno e con gli scopi della moderna evoluzione culturale, e quindi possa servire ad adempiere il suo compito di educare idealmente il popolo. E' naturale che simili sforzi si riattaccino alle religioni tradizionali, in parte perchè sarebbe un'impresa temeraria e irrealizzabile il cominciare proprio da capo, e in parte perchè la continuità storica si è imposta alla coscienza moderna come un prezioso bene insostituibile, e per conservarla le maggiori concessioni possibili non sembrano troppo grandi.

Per quanto possano essere sicuri della nostra considerazione personale quegli uomini che dedicano le forze della loro vita a questi importantissimi conati, tuttavia la questione è questa: se la conservazione della continuità storica in senso stretto sia *possibile* in generale nella nostra situazione, o se non ci troviamo finalmente ad uno di quei punti della storia in cui una grandiosa idea ha già percorso *tutte* le fasi del suo sviluppo ed è irrevocabilmente condannata ad uscire di scena per lasciare il posto a nuove sopravvenienti idee direttrici, non però senza che queste trasportino seco nella nuova fase di sviluppo alcuni dei più importanti elementi di quella, i quali serviranno con gli altri da concime per la nuova vita nascente. La continuità storica nel senso più largo resterebbe conservata anche nel secondo caso, sebbene la rottura coi principii essenziali delle vecchie dottrine e l'accezione di germi che finora stavano fuori e forse fruttificheranno nell'av-

venire abbia in sè sempre qualcosa di saltuario, di rivoluzionario.

Poichè frattanto tutte le riforme, tutte le sopravvenienti fasi di sviluppo entro un solo e medesimo ciclo evolutivo sorgono egualmente mediante l'introduzione di nuovi germi di idee, e poichè d'altro lato, anche quando si chiude un vecchio e comincia un nuovo ciclo evolutivo le nuove feconde idee non cadono dal cielo ma vengono prese da qualche punto dell'esistente sviluppo culturale, si vede che in ultimo i due casi si distinguono soltanto per il loro *grado*, ossia che la loro differenza consiste essenzialmente nella misura relativa d'importanza che assumono gli elementi conservati dall'antecedente sviluppo graduale, e gli elementi novamente introdotti nell'evoluzione. Chi, da questo punto di vista, istituisce il confronto fra la nascita del Buddismo dal Bramanesimo e della Riforma da un lato, e dall'altro lato tra questa e la nascita del cristianesimo dal giudaismo, comprenderà quello che io voglio dire.

Tuttavia sarebbe errore il credere che una tale differenza di grado escluda una differenza di qualità; dappertutto avviene nella Natura che differenze di grado le quali superano una determinata misura diventino osservabili come differenze qualitative (si pensi per esempio alla differenza tra l'anima degli animali e quella dell'uomo), e in certi casi provochino persino un brusco cambiamento della qualità (si pensi al cambiamento dello stato d'aggregazione prodotto da un graduale aumento o diminuzione della temperatura). Così può fino ad un certo grado

dell'accessione di nuovi germi d'idee dopo l'eliminazione di elementi logori sembrar conservata la continuità storica dell'evoluzione in senso stretto, mentre, se si supera un determinato grado, la rottura col passato e l'inizio del dominio di nuove idee diventano manifesti.

Se applichiamo questa considerazione all'andamento dell'evoluzione dell'idea cristiana, si pone la questione se oggi non si presenti già la necessità di eliminare tanta parte del passato che il residuo sia troppo meschino per poter ancor infiammare ed entusiasmare come religione, e se l'eliminazione diventata necessaria non abbia precisamente colpite tali pietre fondamentali della fede cristiana che debba passar la voglia di abitare un edificio così privato delle sue fondamenta, finchè le pietre tolte non siano sostituite con altre nuove. Le considerazioni addotte sulla necessità di una religione in genere e sulla impossibilità di attenersi ad una religione ostile allo sviluppo della cultura moderna possono talmente preoccupare taluno onestamente curante del bene dell'umanità, che costui, se dal suo punto di vista non scorga nessuna sostituzione dei pilastri divelti con pilastri nuovi, si lasci volentieri cullare nell'illusione che una casa così privata dei suoi sostegni sia pur sempre abbastanza abitabile per invitare i passanti ad entrare. Una simile autoillusione non diminuisce, come dicemmo, la nostra stima personale per l'onesto sforzo di quegli uomini, ma la probità scientifica costringe chiunque non abbia in egual misura l'intelletto dominato dalla falsificante influenza della volontà a guardarsi dall'il-

iudere in tal modo sè stesso, e a preferire di confessarsi apertamente l'incomoda meschinità dell'edificio religioso bucato da tutte le parti e logorato dalla coscienza critica dell'epoca nostra, con la speranza che precisamente l'insufficienza, chiaramente riconosciuta, e gli evidenti suoi difetti, diventino lo sprone più acuto all'indagine e al cercare intorno a sè altre idee religiose, capaci di sostituire quelle logorate e, se è possibile, di superarle.

Quando un uomo che una volta era ricco ha fatto fallimento, egli non fa bene se illude sè stesso e la sua famiglia, con insostenibili espedienti, di aver conservato l'antico benessere, ma gli converrà sempre accettare la sua misera situazione quale realmente è, onde potere, lavorando tutti insieme seriamente, rifarsi rapidamente. Quindi appare importante l'esaminare esattamente quale capitale noi possediamo in fatto di religione cristiana, da un lato quale sia il rapporto della nostra sostanza attuale con quella ricchezza di cui essa forma il misero residuo, e dall'altro lato come essa possa soddisfare i nostri bisogni religiosi.

Per prevenire qualsiasi malinteso, osservo ancora espressamente non essere affatto mia intenzione il polemizzare qui contro i dogmi fondamentali del cristianesimo primitivo; io qui mi rivolgo soltanto a lettori che hanno già *superata* la critica di esso, onde deliberare con costoro se per avventura il protestantesimo liberale sia, come pretende, in grado di offrire una sostituzione a ciò che è andato perduto, e poi se e in quale direzione si debba cercare una sostituzione di questo genere.

II.

IL COMPITO STORICO DEL PROTESTANTESIMO

Se si vuol comprendere il moderno protestantesimo liberale nella sua intima essenza, si deve anzitutto ravvisare chiaramente che questa tendenza non è punto un'idea venuta a singole persone, idea che abbia trovato il consenso di molti, ma forma una *conseguenza* tanto *necessaria* del *principio protestante* sorto con la Riforma quanto l'infallibilità del papa rappresenta il logico culminare del principio cattolico.

Il cattolicesimo esige *unità della fede* in tutte le parti essenziali; che cosa poi sia o non sia essenziale, lo stabilisce esso medesimo come Chiesa, e non lascia affatto questa determinazione al giudizio dell'individuo, perchè in tal caso si spalancherebbero le porte alla diversità delle opinioni sulla fede. Per esso, come per la Chiesa evangelica, gli infallibili libri canonici formano la base della fede; ma poichè nella interpretazione di quei libri possono nascere contestazioni, deve necessariamente, perchè

sia conservata l'unità della fede, esistere un tribunale interpretatore inappellabile. Se questo tribunale fosse dotato di giudizio puramente umano, il « sacrificio dell'intelletto » che si richiede ai fedeli sarebbe un'esigenza troppo forte; ma la Chiesa cattolica sostiene, non a torto, che è nell'interesse dello Spirito Santo l'ispirare tanto gli inappellabili *interpreti* degli scritti canonici quanto gli *autori* dei medesimi, e che una Chiesa abbandonata dallo Spirito, la quale soltanto migliaia d'anni fa possedette confessori ispirati, sarebbe una cosa pietosa. Ma se l'ispirazione dell'inappellabile tribunale interpretante deve essere creduta, non solo è *superfluo* l'incomodare lo Spirito Santo ad ispirare un intiero Concilio anzichè una sola persona, ma è anche cosa *perturbatrice* questa, che la minoranza del Concilio sia sottratta alla grazia dell'ispirazione; quindi è del tutto logico il considerare il Capo supremo della Chiesa, in ogni tempo, come inappellabile tribunale interpretante, poichè l'*unità* della fede non può esser conservata meglio che col far prendere da *una* testa sola tutte le decisioni riferentisi alla fede. Se il papa è ritenuto successore di Pietro, non si vede perchè egli non potrebbe scrivere bolle altrettanto bene ispirate quanto le epistole che Pietro scriveva, — sebbene Pietro fosse soltanto un incolto pescatore. Perciò l'infallibilità papale è il coronamento, da lungo tempo reclamato, dell'unità di fede del cattolicismo, ed ogni discorso contro tale infallibilità è privo di senso nella bocca di coloro che considerano il papa come successore di Pietro e Pietro come autore di epistole infallibilmente ispirate.

Chi invece contesta l'infallibilità della Chiesa e la possibilità di un'ispirazione infallibile nel tempo presente, chi esita a fare il sacrificio del proprio intelletto, ossia a subordinare la sua convinzione personale, naturalmente meditata e scevra da dubbi, alle decisioni dottrinali della Chiesa, chi, in una parola, *protesta* contro la assoluta autorità dogmatica della Chiesa e si riserva il diritto della libera indagine e della libertà di coscienza religiosa, non potrà far a meno di abbandonare anche la credenza nella infallibile ispirazione dei compilatori degli scritti canonici. Chi è convinto dell'impossibilità del miracolo nel tempo presente, sostiene in ogni caso una parte molto strana quando continua a credere che il miracolo fu possibile 1800 anni fa.

I Riformatori non posero mente a questo, che la loro credenza nell'infallibilità degli scritti canonici, credenza da essi succhiata col latte materno, si fondava esclusivamente sulla credenza (testimonianze quella) nella infallibilità della Chiesa e della tradizione ecclesiastica; perchè la credenza nella infallibilità della Scrittura era trapassata nella loro carne e nel loro sangue quindi non sospettarono che essi, con la protesta contro l'infallibilità della Chiesa e contro la tradizione, minavano il terreno della loro credenza nella infallibilità della Scrittura, e con quella levavano via la prima pietra dal solido edificio della gerarchia, edificio che necessariamente, col volgere del tempo, avrebbe dovuto sbriciolarsi e precipitare, pietra a pietra. Da una parte alzarono sul loro scudo il principio protestante del libero esame, e dall'altra parte ritennero di poter mettere

una diga al fiume della disorganizzazione del dogma così incominciata, mediante limiti segnati arbitrariamente, mediante cànoni umani creati a loro piacimento, illudendosi che gli uomini potessero adattarsi a tali cànoni arbitrarii come a barriere insuperabili, dopo che era stata distrutta l'infallibile autorità della Chiesa, basata sopra un'ispirazione sempre presente.

Quante preoccupazioni Lutero stesso avesse sulla Riforma da lui introdotta, gettando sulla sua vita uno sguardo retrospettivo, è provato da alcune parole pronunciate nei suoi ultimi giorni, che ci vennero conservate: « E' un prodigio ed una cosa molto penosa questa, che, da quando è tornata in luce la pura dottrina del Vangelo, il mondo sia diventato sempre più cattivo. Ciascuno si serve della libertà cristiana per malizie mondane. Se di ciò io dovessi rispondere davanti alla mia coscienza, preferirei consigliare ed aiutare il ritorno del papa a dominarci, con tutti i suoi orrori, poichè il mondo vuole essere governato così: con leggi severe e con privilegi e con superstizioni ».

L'essenza del cristianesimo si è esaurita nella sua epoca primitiva e nel Medio Evo: l'assoluta contrapposizione del di qua e dell'al di là, il trasferimento del centro di gravità dell'interesse nell'al di là e la considerazione del di qua come di un'insidia del diavolo, allo scopo di defraudare l'anima della sua salvezza eterna mediante allettamenti valevoli per un breve tratto di tempo. A partire da quando il cristianesimo diventò Chiesa di Stato e quindi potenza temporale, cominciò la falsificazione del cri-

stianesimo: proprio così come nel buddismo, a partire da quel momento sorse, accanto al cristianesimo esoterico, un « cristianesimo mondano » essoterico, di un grado di santità riconosciuto come subordinato. Col crescente preponderare in estensione di questo cristianesimo essoterico, il cristianesimo esoterico si rifugiò negli ordini religiosi e nei conventi, per conservarsi pure da macchie mondane. Ma con la decadenza del Medio Evo decadde anche gli ordini e i conventi, i molteplici tentativi di ricostituire l'esoterico cristianesimo originario (Huss, Savonarola, ecc.) naufragarono contro la crescente alienazione dell'epoca dall'idea cristiana, e finalmente la Riforma, sopprimendo gli ordini religiosi, distrusse l'ultimo edificio in cui il cristianesimo esoterico aveva lungamente dimorato, e non lasciò sussistere altro che l'essoterico cristianesimo mondano, adoperandosi energicamente a modernizzarlo sempre più.

Sebbene il principio protestante, con la sua alleanza col Rinascimento dell'antico paganesimo abbia sostanzialmente favorita l'ulteriore laicizzazione del Medio Evo cristiano uscito dai cardini, tuttavia non si può dire che esso abbia *ucciso* il cristianesimo: lo ha soltanto *seppellito*. Il cristianesimo era già condannato a morte prima che la Riforma lo smembrasse: il ristabilimento del cattolicesimo di fronte al suo nuovo avversario fu soltanto una artificiale galvanizzazione di un corpo già interiormente morto. In realtà, la vita del cattolicesimo dopo la Riforma è solo una *vita apparente*; i popoli cattolici sono spiritualmente *morti*, in quanto però non

siano emerse in loro correnti *anticattoliche* ed *anticristiane*. Il progresso della civiltà dopo la Riforma riposa, per il riguardo intellettuale, *esclusivamente* sulle spalle del *protestantesimo* e su quelle correnti fra le nazioni cattoliche che con maggiore o minore consapevolezza si basano sulle conquiste del *protestantesimo*. I popoli cattolici sarebbero un peso morto della storia, all'incirca come i seguaci del Dalai Lama nel Tibet, se non fossero geograficamente così inseriti fra i popoli protestanti da formare una costante minaccia per questi ultimi e per lo sviluppo della loro cultura, in modo da spronarli ad utilizzare più energicamente le proprie forze.

Così il principio protestante quando, dopo secoli di lunga oppressione esercitata con le torture e coi roghi, fece esplosione, si trovò dinanzi l'idea cristiana in senso proprio già ridotta cadavere; ma mentre il cattolicesimo cercava di conservare il cadavere con l'apparenza della vita, come una mummia, al protestantesimo spettò il compito storico di sezionare il cadavere membro a membro, di constatare pubblicamente che esso era veramente morto, e poi seppellirlo solennemente per portare così alla sua conclusione definitiva il ciclo evolutivo dell'idea cristiana. Il suo compito di fronte alla dogmatica del cristianesimo è completamente negativo, distruttore, demolitore; se ha più acutamente messi in rilievo e più compiutamente restaurati singoli punti della dogmatica, fu soltanto per trovare un surrogato a ciò che veniva tagliato via; ma certamente anche questo surrogato non si sostenne lungamente, di fronte al progressivo lavoro di dissoluzione della

critica (poichè, in un simile processo storico, due o tre secoli non si possono chiamare un « lungo » periodo).

Se dunque, per il rispetto teoretico, il principio protestante del libero esame si dimostra *puramente distruttivo* in mano alla ragione, invece sotto il riguardo pratico si pone come *positivamente* operante; ma, dal canto suo, quest'azione positiva non è punto un'azione cristiana. Perchè il principio morale assoluto del cristianesimo è quello dell'obbedienza alla volontà di Dio espressa nella Sacra Scrittura; è cosa secondaria quale impulso psicologico (speranza di ricompensa o timore del castigo, amore, o mistica azione della grazia) abbia servito da veicolo per condurre all'osservanza dell'eteronomico comandamento dell'autorità divina. Nel cattolicesimo la Chiesa è l'intermediaria fra Dio e l'uomo, e, mediante il papa e il confessore, essa porta e rappresenta l'autorità divina nei problemi morali; il principio protestante elimina l'istanza intermedia, e pone l'uomo direttamente di fronte a Dio e alla rivelazione della sua volontà contenuta nella Scrittura. La dogmatica evangelica quindi non vuole affatto rompere col principio morale dell'eteronomia, e vuol valorizzare l'esigenza della libertà di coscienza non di fronte a Dio, ma solo di fronte agli intermediarii che si frappongono tra Dio e l'uomo. Ma in realtà esso conduce ad un risultato del tutto diverso, perchè il protestante non può, nemmeno lui, comprendere *direttamente* la volontà di Dio, ma deve attenersi alla Scrittura, e in questa deve indagare, *col criterio della sua autonoma coscienza*

morale, quali sentenze si debbano realmente considerare come rivelazioni della volontà divina, e quali no. Con ciò, *la sua coscienza* viene effettivamente elevata al grado di supremo ed unico giudice nei problemi morali, ossia l'autonomia morale viene posta al posto della eteronomia. S'intende che così è abbandonato il terreno del cristianesimo, ma, mediante il graduale inosservato trapasso dalla eteronomia della legge prescritta dall'esterno e rappresentata personalmente dal confessore all'autonomia della propria coscienza morale, il protestantesimo diventa il maggior benefattore del popolo, il corso di propedeutica per passare dalla schiavitù della legge alla autodeterminazione morale ed al dominio di sé, in una parola diventa l'educatore del popolo al giusto uso della libertà. Senza questa scuola della protestante dominazione su sé stessi, i popoli cadono, quando si emancipano, in un radicalismo che non conosce doveri ma soltanto diritti. Di fronte a ciò che è realmente cristiano (al principio morale della volontà divina), il protestantesimo certamente è pur esso, nel terreno pratico, puramente distruttore, ma in pari tempo prepara positivamente alcunchè di nuovo, che è migliore di ciò che esso distrugge; disgraziatamente, non si può dire di lui altrettanto nel campo teoretico, in cui non sa fornire altro che una pura negazione.

C'è appena bisogno di ricordare che il compito storico del protestantesimo, qui descritto, viene realizzato in modo *completamente inconsapevole*, e che il protestantesimo stesso, in tutte le fasi del suo decorso, si immagina di possedere il vero e proprio ed

epurato cristianesimo, nel suo residuo positivo non ancora distrutto. Lo scopo di questo processo, che è immanente in esso come impulso che inconsciamente lo anima, può naturalmente essere compreso solo da chi osserva quel processo dall'esterno e segue con occhio non preoccupato l'andamento della storia nelle sue diverse fasi. Ma il fatto che l'ultimo grado di sviluppo finora raggiunto, il moderno protestantesimo liberale, da un lato sia lo sbocco coerente del principio protestante e dall'altro sia gradatamente giunto ad un tal punto di svuotamento del cristianesimo che questo non può più nascondere la sua intima vacuità e la sua meschinità religiosa, — quel fatto è in parte già ora riconosciuto, in parte si imporrà ben presto al riconoscimento di tutti; ma con queste due ammissioni il compito storico del protestantesimo, da me asserito, è senz'altro dimostrato.

Un fenomeno storico internamente morto, quello della grandezza dell'idea cristiana, non scompare da un giorno all'altro dal teatro della storia, ma deve essere cacciato fuori pezzo a pezzo e così dissolversi gradatamente; un contrasto così formidabile come quello fra il Medio Evo cristiano e la civiltà moderna si può soltanto realizzare non come un brusco salto ma come un graduale trapasso, nei cui diversi stadii gli elementi fondamentali lottanti fra loro sono mescolati nei più diversi rapporti di misura, press'a poco come quando di due diverse proiezioni sul medesimo schermo l'una risalta sempre più chiara mentre l'altra impallidisce sempre più. Il protestantesimo non è altro che la fase di

transizione dal puro cristianesimo morto alle idee culturali moderne, le quali nei punti più importanti sono diametralmente opposte alle idee cristiane, e perciò esso è completamente pieno di contraddizioni dalla sua nascita fino alla sua morte, perchè in tutte le fasi della sua vita si tormenta a unire gli opposti, che per loro natura non si possono unire.

Il cattolicesimo, che dopo un lungo rilassamento si ricorda proprio ora della sua intima essenza, e con lo stimabile coraggio della coerenza dichiara, nel Sillabo e nelle Encicliche guerra a coltello all'intera civiltà moderna e a tutto ciò che noi consideriamo come le più alte conquiste dello sviluppo spirituale moderno, non si nascose mai l'insostenibile imperfezione e le disgreganti contraddizioni del protestantesimo; nei circoli cattolici si è sempre saputo che il principio protestante deve necessariamente condurre all'*autodissoluzione* del protestantesimo, e si è atteso con maligna pazienza il sopravvenire di questa inevitabile conseguenza. Non è certo un caso storico questo, che il cattolicesimo compia i suoi ultimi poderosi sforzi per rassodare e concentrare la sua potenza proprio ora, quando il protestantesimo è occupato a trarre le ultime conseguenze del *suo* principio e sembra essere passabilmente riuscito a scristianizzare e a svuotare il cristianesimo, mentre le tendenze conservatrici del protestantesimo, appunto in causa della loro contraddizione col principio protestante, contraddizione che si fa sempre più manifesta, sono in procinto di perdere a poco a poco l'ultimo residuo del loro credito.

III.

CRISTIANESIMO E CIVILTÀ MODERNA

Nessuna religione ha, come tale, inclinazione per la scienza, e il cristianesimo ha ripugnanza non solo per la scienza ma per la cultura in ogni senso. La religione è affare di sentimento; in quanto le rappresentazioni sono indispensabili alla religione come base dei sentimenti, esse devono essere quanto meno è possibile astratte, conformi alla ragione e chiare: anzi, devono essere intuitive, immaginarie, fantastiche e oscure, se i sentimenti religiosi devono venir eccitati da esse con la massima forza. La scienza, che rischiarava l'oscurità della fantastica delle rappresentazioni, è in orrore dovunque il sentimento religioso ferve ancora vivacemente. La religione, in quanto ha attacchi e premesse storiche, viene distrutta anche in queste dalla scienza; perchè nella nascita di tutte le religioni le cose si passarono in modo assai fantastico ed antiscientifico, e la critica storica scientifica non può far a meno di mostrare ciò che vi è di vago e di infondato nelle basi storiche in cui la religione crede. Nella misura



in cui il campo delle rappresentazioni della religione si estende nel dominio metafisico e filosofico, quel campo è necessariamente pieno di contraddizioni nella sua fantastica oscurità e nella sua confusione dell'immagine col concetto, e la critica dimostra l'incompatibilità di elementi della rappresentazione che si contraddicono fra loro.

Per tutti questi motivi il vero e non falsificato sentimento religioso, il quale è ancora abbastanza forte per considerare la religione come la sola cosa di capitale importanza nella vita, accanto alla quale tutto il resto sembra indifferente, si difende con tutte le sue forze dall'insinuarsi della scienza nel campo delle sue idee, perchè da quell'insinuarsi il sentimento stesso verrebbe non già favorito ma danneggiato e minacciato; esso non *vuol* saper nulla di una critica filosofica nel campo delle sue idee metafisiche, non *può* permettere che sull'ardore del suo animo soffi il freddo alito dell'arida astrazione intellettuale; anzi, esso tiene fermo a sè medesimo, semplicemente, come all'unica cosa importante ed essenziale, e modella di elementi delle sue rappresentazioni unicamente secondo i *suoi* bisogni, e non mai conformemente a considerazioni razionali come fa la scienza. La religione, come sentimento sicuro di sè e non curantesi di nessuna scienza è abbastanza forte per digerire le contraddizioni o le difficoltà più dure (Tertulliano dice: « certum quia impossibile »); ma non appena ha permesso l'ingresso alla scienza, questa si vede costretta a impastare le contraddizioni con sofismi, ma presto o tardi tutto ciò esplode.

Se, a dispetto di questa intima e profonda avversione della religione contro la scienza, la prima si è dappertutto sposata con la seconda, e ha perfino messo al mondo un bambino, la teologia, questo fu da parte della religione un semplice matrimonio forzato, un amplesso dal quale non si potè difendere; dalla riconosciuta inevitabilità di questo amplesso la religione cercò di ricavare almeno per sè la massima utilità, facendo della scienza il suo procuratore contro nemici e contraddittori esterni. La religione non può far a meno della scienza solo per questo, che non tutti gli uomini sono religiosi, e perchè la scienza, una volta che effettivamente esiste accanto alla religione, minaccia maggior pericolo alla religiosità se la religione non si adatta a combattere gli assalti con le sue proprie armi. Solo l'esistenza di una *polemica* scientifica contro la religione costringe questa a prendere al proprio servizio la scienza in qualità di *apologetica*.

Ma l'arma si rivela a doppio taglio: perchè, non appena la scienza ha trovato ingresso nella religione in qualità di teologia, comincia a perseguire scopi suoi proprii (cioè scientifici), senza curarsi del fatto che con ciò non favorisce in alcun modo ma piuttosto minaccia gli scopi della religione. Poichè, in primo luogo, la teologia è sempre in buona fede per quanto riguarda l'armonia degli scopi teologici con quelli religiosi; ma alla fine di certi periodi della teologia si manifesta sempre la discrepanza, e allora si compiono grandi sforzi per turare la falla che si è prodotta, cosa che per qualche tempo riesce, sia in conseguenza di un rilassa-

mento del sentimento religioso sia mediante un raffinamento del sofisticismo teologico, finchè, decorso un nuovo periodo, la discrepanza viene in luce con gravità tanto maggiore.

La teologia cattolica si comporta, dopo Tommaso d'Aquino, all'incirca come una lingua morta; è un cadavere ben imbalsamato, come la religione a cui essa serve. La teologia protestante è, a dir vero, notevolmente più progredita di prima, ma quanto più rapidi furono questi progressi tanto più celaramente seguirono quei momenti in cui il sentimento religioso provò terrore della sua propria teologia. Oggi siamo giunti ad un punto in cui i più celebrati scritti apologetici degli ortodossi possono soltanto destare in ogni lettore *colto* il senso della nausea sulla cortezza di mente professionale, che è abbastanza temeraria da voler abbagliare le persone semicolte e le incolte con la maschera affibbiatasi di una cultura scientifica, mentre le orecchie di asino spuntano abbastanza lunghe fuori dalla pelle del leone, — e in cui, d'altro lato, i lavori speculativi e critici dei teologi liberali hanno solo il triste risultato di destare ammirazione per l'assiduità e l'ingegno dissipati nel compito di spogliare d'ogni contenuto sostanziale i dogmi correnti e di attribuire loro tuttavia un senso, il quale conviene al contenuto conservato come un pugno sull'occhio. La durevole e scientifica importanza della teologia protestante è soltanto appunto critica e negativa: fra tutti i lavori teologici degli ultimi decenni emergono, in senso scientifico, soltanto quelli che distruggono criticamente le premesse storiche e metafisi-

che del dogma; ma tutti i tentativi di salvare e di conciliare, per quanto sia grande l'ingegno che viene posto in essi, dimostrano, con la loro importanza effimera, che l'opera distruttiva del sistema dogmatico cristiano, svolta dal protestantesimo, procede ineluttabilmente verso la propria mèta.

Se così la religione in generale ha avversione e timore della scienza, il cristianesimo specialmente si trova in contrasto e in ostilità con ogni cultura che nelle sue determinate condizioni proceda verso l'utilizzazione delle risorse della *vita terrestre* verso la *nazionalizzazione* dello spirito. Perchè il cristianesimo è una concezione del mondo completamente trascendente, che con tutti i suoi interessi abita soltanto nell'al di là, ed è tanto largamente assorbita dagli interessi dell'al di là che non conserva più nessun interesse per l'al di qua. Questa affermazione può sembrare paradossale solo a quegli la cui opinione sui documenti noti a tutti fu sin dall'infanzia sistematicamente falsata, così che egli non può più leggerli con occhi spregiudicati. Il protestantesimo, che forma un aperto compromesso fra i diritti dell'al di là e i restanti diritti dell'al di qua, ossia è una cosa intermedia fra il Medio Evo cristiano e il Rinascimento pagano, è già così totalmente mondanizzato e scristianizzato, che noi non crediamo più ai nostri occhi quando ci è mostrata la vera forma dell'idea cristiana (dal Nuovo Testamento fino a Tommaso d'Aquino incluso) senza i soliti occhiali del protestantesimo; siamo già talmente immersi negli interessi mondani, che non abbiamo più

nessun sospetto di quello che significhi l'esser religiosi e cristiani.

Ci meravigliamo, per esempio, che si possa mettere l'adesione alla Chiesa rappresentante la religione più in alto che l'adesione alla patria terrestre, e non ci viene in mente che si deve essere totalmente irreligiosi nel senso cristiano per potersi meravigliare di ciò! Come può un cristiano anche soltanto osar di paragonare e misurare gli interessi patriottici e statali per il breve tempo del suo pellegrinaggio terrestre con la salvezza eterna dell'anima sua? L'esigenza, a noi familiare, di collocare il patriottismo sopra la religiosità, le leggi dello Stato sopra quelle della Chiesa, prova nel modo più chiaro che la valutazione *cristiana* del di qua e dell'al di là ha subito nella nostra coscienza un *diretto capovolgimento*, che noi collochiamo le finalità mondane più in alto della cura della beatitudine eterna, e ciò dal canto suo è possibile soltanto quando è demolita la credenza nelle promesse cristiane e nelle minacce per l'eternità dell'anima immortale dopo la distruzione del corpo, nonchè nell'efficacia dei mezzi di grazia elargiti dalla Chiesa. In quanto noi non abbiamo propriamente rotto con la Chiesa e la religione, questa è diventata presso di noi la Cenerentola che deve cedere alle preferite sorelle mondane.

Non occorre spiegare più dettagliatamente che il cristianesimo deve essere ostile alla scienza. Ma se le cose sono già abbastanza gravi con la teologia, come abbiamo visto sopra, una scienza che espressamente si dichiara *indipendente* dalla teologia e dalla religione deve essere ancor più pericolosa per

il cristianesimo. Finchè una tale scienza va d'accordo con la religione, è una superflua conferma di cose che non hanno bisogno di essere confermate; quando poi contraddice alla religione è corruttrice, e quando non tocca affatto la religione è una inutile investigazione di cose terrestri, che dal punto di vista *profano* può essere interessante ma da quello *cristiano* è priva di valore. Furono, come è noto, fanatici *cristiani* a incendiare la biblioteca di Alessandria, comportandosi conformemente a quelle idee che la leggenda attribuisce al Califfo Omar.

L'interesse culturale, in quanto non si esaurisce nell'interesse apologetico, è un interesse mondano *accanto* a quello cristiano, e storna inutilmente l'anima dalla sola cosa che sia necessaria, e, dividendo in due parti il complessivo limitato interesse umano, reca danno all'interesse cristiano. Quindi si può con piena sicurezza sostenere che: in quanto i rappresentanti della religione rappresentano interessi culturali, essi sono mondanizzati, forse senza saperlo; ma di regola essi *danno soltanto ad intendere* di rappresentare interessi culturali, oppure magari sostengono che il cristianesimo come tale persegue scopi di cultura mondana, per rendere così accettabile ai figli della nostra epoca laica il loro cristianesimo imbellettato di coltura moderna.

Anche il cristianesimo deve unicamente alla necessità dell'apologetica l'ingresso della scienza nella religione. Dopo che la gnostica, scrollante tutte le fondamenta della semplice fede cristiana, fu felicemente vinta e respinta, non senza lasciar tracce di sè, Clemente d'Alessandria e particolarmente Ori-

gene, per assicurare maggiormente la posizione della giovane religione nell'impero romano tutto pervaso dalla scienza greca, tentarono di fondere questa scienza col cristianesimo, e attribuirono ai filosofi greci, in questo tentativo, quasi la stessa autorità che ai documenti della fede. Tuttavia persino un Origene invidia i semplici di fede (ἀπλούστεργοι) quando ammette che coloro che si trovano meglio di tutti sono gli uomini che non hanno bisogno di apologetica, perchè il loro spirito credente non si lascia traviare da nessuna obiezione. In realtà, questa mescolanza con la scienza pose la base di costanti dispute sulla fede, e non appena il cristianesimo ebbe conseguita una posizione esterna passabilmente sicura, ripudiò e maledisse come i peggiori eretici quei Padri della Chiesa le cui prestazioni non poteva più eliminare da sè medesimo.

Questo è certo, che anche il cristianesimo, nonostante l'originaria follia di una teologia che si comportò puramente e semplicemente in senso apologetico, accettò sempre soltanto con ripugnanza l'alleanza con la scienza, e si corredò di una teologia « precisamente come se volesse rendersi possibile in un mondo che esso propriamente nega ». (OWERBECK, *Sulla cristianità della teologia moderna*). Ma quella che il cristianesimo trovò nell'impero romano non era una fresca giovanile cultura come l'odierna, ma una civiltà decrepita, decadente e moriente; solo una civiltà simile esso poteva vincere, e solo una civiltà simile esso potè incorporarsi senza pericolo. Ma persino i resti di una tramontante epoca di civiltà il cristianesimo potè assimilarsi solo

per questo, che esso li soffocò nei loro stessi istinti vitali ancora esistenti, e soltanto nel senso, che li conservò fino al tempo nostro come un preparato anatomico messo nello spirito: ma non fu affatto in grado di elaborarli ulteriormente in una qualsiasi direzione.

Ma il fatto che in generale il cristianesimo si adoperò per conservare in qualche modo la morta cultura dell'antichità dopo la caduta dell'impero romano, fu provocato non già da un interesse religioso e cristiano, ma da un interesse puramente ed esclusivamente mondano. Come la gerarchia romana si attenne, per amor dell'unità della direzione della Chiesa, alla morta lingua latina, così curò la letteratura classica solo per questo motivo, che essa era l'unica scuola in cui allora si potesse acquistare una cultura letteraria in generale, e che la Chiesa aveva bisogno di questa cultura letteraria per assicurare alla gerarchia e al clero una posizione distinta e imponente fra i popoli barbari del Medio Evo. Particolarmente questa tattica fu ricca di successo di fronte alle stirpi germaniche della migrazione dei popoli, che portavano con sè un sacro timore e rispetto della « scienza runica » (arte della scrittura). Se dunque il cristianesimo medioevale coltivò i classici antichi, ciò non avvenne punto per stima o amore della cultura, che quei classici contenevano, ma per fini del tutto esterni e gerarchici: il cristianesimo medioevale considerò gli antichi scritti pagani come un male necessario per l'educazione di un clero colto in teologia e in letteratura, ma in pari tempo vide in essi l'opera del diavolo che si

poteva togliere in mano soltanto facendosi il segno della croce e con timore per la salvezza dell'anima.

Un simile modo di vedere rispondeva interamente alla concezione del mondo trascendente e cristiano, e la Riforma potè allearsi al Rinascimento unicamente per questo, che anche il Rinascimento fu in parte una deviazione dal disprezzo cristiano del mondo e dalla fuga del fondo, un trapasso verso la gioia pagana del mondo. Il progresso della storia ha in certo modo insegnato quanto fosse giustificata la paura che il vero cristianesimo sentiva dei classici pagani, in quanto che realmente il rinascimento del paganesimo classico affrettò notevolmente la scristianizzazione dei popoli europei.

Queste indicazioni basteranno per distruggere ogni speranza di poter trarre, dall'assimilazione dell'antica cultura per opera del cristianesimo, conclusioni per una fusione di questo con la cultura moderna. Se il cristianesimo dovette già temere il risorgere dell'*antica* cultura conservata sotto l'ermetica clausura dei chiostri, tanto più dovrà temere la cultura *moderna*, la quale deriva bensì dalla rinascita dell'antica ma l'ha ringiovanita e creata di nuovo e accresciuta di elementi culturali d'alta importanza, elementi pressochè sconosciuti all'antichità. Una scienza della storia e scienza della Natura nel senso nostro gli antichi non possedevano, e la moderna concezione del mondo fondata su quelle scienze basterebbe già da sola (anche senza tener conto dei progressi della filosofia) per rendere impossibile l'attenersi rigidamente alla concezione cristiana del mondo. Ma una religione non è un'appen-

cice meccanica di una qualsiasi concezione del mondo, che si possa a piacimento togliere da questa e appendere ad un'altra concezione, ma è *cresciuta* organicamente dalla concezione del mondo sulla quale si basa, ed è associata con questa. Se la si strappa da questo suo terreno materno, non si ha più in mano un organismo vivente, ma soltanto un membro amputato e morto di un organismo distrutto, come un albero che fu segato e abbattuto a terra.

Questo argomento mi sembra così decisivo, che dovrebbe bastare da solo a decidere nel senso di una nuova creazione la questione se sia necessaria una creazione nuova. E' di particolare importanza il fatto che i Riformatori concordavano ancora sostanzialmente con la concezione biblica del mondo, e quindi poterono e dovettero rispondere a quella domanda in senso opposto al nostro. Quando Melanctone protestava con veemenza contro il sistema copernicano dell'universo, faceva cosa che a noi sembra meritare rispetto: ma quando oggi gli ortodossi luterani si mettono dalla parte della Bibbia nel contrasto, non passibile di sofisticazioni, tra la Bibbia e la scienza naturale circa il movimento del sole, noi troviamo che fanno cosa ridicola. Che altro significano tali diverse impressioni se non questo, che la cultura moderna deve rendere impossibile, a coloro a cui essa è diventata accessibile, l'essere credenti cristiani nel pieno e non travisato senso della parola?

Il rapporto del cristianesimo con l'arte è simile al suo rapporto colla scienza. I demolitori di statue

e i distruttori di organi ebbero per sè in ogni tempo la pura idea cristiana, e l'ingresso dell'arte nel culto religioso non fu mai altro che un'esca mondana offerta alla grande massa di coloro il cui sentimento religioso non era sè solo abbastanza potente da sostenere, senza il sussidio di simili mezzi essoterici di seduzione e di eccitamento dello spirito, le spese della meditazione e della edificazione. Fu certamente un compromesso fiacco e senza fondamento positivo quello che troncò le grandi controversie ecclesiastiche dell'impero romano orientale disponendo che le statue fossero bandite dai templi ma fossero permessi i quadri nell'ufficio divino: l'influenza che questa decisione esercitò sulla storia della pittura non deve essere affatto essere ascritta a merito all'idea cristiana, poichè la decisione stessa significò piuttosto una concessione dell'idea cristiana al senso artistico mondano dei frequentatori delle chiese. Comunque siano andate le cose, e qualunque sia l'utilità indiretta che le arti possono aver tratta dall'influenza del cristianesimo sugli animi, certo è questo, che oggi non c'è più un'arte cristiana *vivente*; tanto nelle arti plastiche quanto nella musica vengono solo più prodotti studi accademici nella maniera di morti stili cristiani. L'arte nostra, in quanto porta ancora freschi germogli viventi, li mostra in forma *completamente mondana*, ossia *non-cristiana*, e questa è un'altra prova della non cristianità del tempo nostro, perchè un fenomeno simile sarebbe *semplicemente* impossibile se la nostra cultura moderna fosse realmente *cristiana*, come i teologi ci vogliono far credere.

Se finora i contrasti fra cristianesimo e cultura si potevano sostanzialmente ricondurre alla trascendente concezione dell'universo del primo e alla concezione immanente della seconda, ormai giungiamo alla incompatibilità fra il fondamentale carattere *teistico* della metafisica cristiana e la coscienza moderna. Questa incompatibilità risulta in due modi, sul campo teoretico e su quello pratico-etico. Sotto l'aspetto teoretico, l'umanizzazione di Dio, inseparabile da ogni teismo è quella contro cui insorge decisamente la coscienza moderna. Finchè il teismo tiene fermo il carattere della personalità di Dio, che lo distingue dal panteismo, non può eliminare l'antropopatismo, e rimane incompatibile con la cultura moderna, la quale può solo ammettere un Dio delle eterne leggi naturali, immanente nell'universo, ma deve protestare contro un Dio che stia, in modo trascendente, di fronte al mondo creato e lo governi dall'esterno. Finchè il cristianesimo mantiene il teismo come sua base metafisica, esso correrà sempre il pericolo che la ripugnanza, sorgente qui come reazione, verso un Dio trascendente antropopatico produca un doppio danno, ossia, insieme con la credenza nell'unico concetto di Dio mostrato come possibile dal cristianesimo, dichiarì assurda la credenza in Dio in generale, e cada nell'ateismo in forma del naturalismo materialista. Alla complessiva trascendente concezione cristiana dell'universo, certamente si conviene unicamente un Dio trascendente che governa il mondo col miracolo, così come alla concezione scientifica dell'universo che è propria della coscienza moderna si con-

viene soltanto un Dio *immanente*, governante il mondo per mezzo di leggi invariabili. Anche qui dunque è insanabile il contrasto, finchè non si rompa con l'idea cristiana nella sua essenza fondamentale, e tutti i bene intenzionati sforzi di teologi filosofi e di professori di filosofia dalle ispirazioni teologiche miranti a conciliare quest'alternativa sono fiacche sofisticherie, che cercano di sedere fra due sedie e mettere in tacere le cose, là dove si può solo pretendere una chiara decisione.

Questa differenza, apparentemente solo teorica, assume però un significato ancor maggiore per il fatto che ha le più estese conseguenze pratiche. Poichè, fin quando io credo ad un Dio teistico, che creò me e il mondo, e al quale io sto di fronte come il vaso al vasaio, io sono un nulla verso di lui, un cocciò nella sua mano, e la mia moralità non può consistere in altro che nella stretta cieca sottomissione alla onnipossente santa volontà di questo Dio trascendente, ed ogni moralità può soltanto basarsi sul *comandamento* che giunge a me *dall'esterno*, ossia essere *eteronomica*. Ma la vera moralità comincia solo con l'*autonomia* morale, e la morale eteronomica, per quanto pregio possa avere come mezzo di educazione per minorenni, diventa una immorale lotta contro la vera ed unica moralità, quando si pone espressamente al posto di questa. Ora, poichè il teismo non può tollerare nessun principio morale sopra o accanto alla volontà divina, ogni morale teistica deve necessariamente avere un effetto immorale, quando la cultura è già talmente progredita che è raggiunta la maturità dello spiri-

to necessaria all'autonomia morale. Ma la coscienza morale moderna si è già reso chiaro conto di questo, che azioni le quali siano soltanto l'obbediente adempimento di una volontà estranea non possono mai pretendere ad un valore morale in senso proprio, anzi, il valore morale comincia solo con l'autodeterminazione, che dà leggi a sè stessa, e quindi la coscienza morale moderna si trova anche nel campo etico in diametricale contrasto con la coscienza cristiana, la quale non può essere separata dalla base teistica e dalle conseguenze di questa.

Da qualunque lato dunque si considerino le idee fondamentali del cristianesimo e quelle della cultura moderna, dappertutto si presenta la loro inconciliabile contraddizione, e quindi non è sorprendente che questa contraddizione venga più o meno in luce anche in tutti i problemi derivati. Solo per caso può prodursi una coincidenza nelle conseguenze di queste idee, così come un compito male assolto può condurre eventualmente ad una soluzione esatta in grazia di una compensazione fra gli errori. Inoltre è perfettamente possibile che certi lati, finora non toccati, della concezione dell'universo cristiana e di quella moderna, che per entrambi i punti di vista sono bensì indispensabili ma non di importanza specifica, mostrino concordanza, per esempio: il realismo storico e il pessimismo. Del primo noi abbiamo appena coscienza, perchè l'opposto di esso è fra noi troppo debolmente rappresentato, e il secondo comincia appena ora a fare il suo ingresso nella coscienza della cultura moderna; quindi nè l'uno nè l'altro può alterare il nostro giudizio com-

plessivo, che i principii fondamentali del cristianesimo e quelli della cultura moderna si trovino in insanabile conflitto, e che questo conflitto debba necessariamente terminare o con una vittoriosa reazione del cristianesimo o con una completa disfatta del cristianesimo per opera della non cristiana cultura moderna, o con l'imbavagliamento di tutte le libertà dei popoli per opera dell'oltremontanismo violento e irrompente o col tramonto del cristianesimo (se non nominalmente, però effettivamente).

Soltanto un'alta credenza nella conseguenza logica dello sviluppo delle idee della storia, potè, prima dei giorni di Sadowa e di Sédan, conservare la fiducia nel trionfo della cultura moderna. Soltanto dopo che la Prussia ebbe fondato l'impero tedesco, ebbe rotto col segreto cattolicismo di Federico Guglielmo IV e del ministro Müller che seguiva le orme di quel re, ed ebbe ravvisata la sua grande missione storica nella ripresa della millenaria lotta contro Roma, solo allora fu posto un punto fisso che può diventare il centro di cristallizzazione per tutte le aspirazioni culturali moderne nella lotta per la loro esistenza minacciata dal cristianesimo. Sul fatto che la attuale lotta fra Stato e Chiesa assuma realmente da entrambe le parti il carattere di una lotta di distruzione, non può illudersi nessun uomo di giudizio che sappia distinguere gli scopi inconscii della storia da quelli che momentaneamente si vedono e di cui siamo coscienti. La Chiesa vuole abbassare lo Stato al grado di suo gendarme, lo Stato vuol fare della Chiesa un'associazione sorvegliata dallo Stato; l'ultimo e più profondo senso di

questa lotta è però la decisione della questione, se per la coscienza dell'umanità moderna abbia la precedenza l'al di là o l'al di qua, il celeste o il terrestre, l'eterno o il temporaneo; se debba preponderare l'interesse religioso o quello laico, quello cristiano o quello culturale. Se nel protestantesimo ci sia ancora un verace senso cristiano si può riconoscere dalla misura in cui, entro le sette protestanti, si prende partito *contro* lo Stato e si riconosce la solidarietà degli interessi cristiani con quelli del cattolicesimo. Una vittoria dell'oltremontanismo avrebbe per immediata conseguenza una vittoria di queste tendenze evangelico-ortodosse nel protestantesimo; il trionfo dello Stato sul cattolicesimo spazzerebbe via quei minuscoli avversari come la polvere da un vecchio mobile. Molti scrivono e parlano della presente « lotta per la civiltà »; ma solo pochi di questi si sono reso conto che questa è l'*ultima disperata lotta dell'idea cristiana* prima del suo partirsi dalla scena della storia, contro la quale idea la cultura moderna deve difendere per la vita e per la morte, impiegando tutte le sue forze, le proprie grandi conquiste.



IV.

IL CRISTIANESIMO DI PAOLO E QUELLO DI GIOVANNI

Gli scritti canonici del Nuovo Testamento sono notoriamente derivazioni di punti di vista nella fede e nella dottrina molto diversi, e al lettore esperto offrono un'immagine di violente contese di partiti religiosi. E' altrettanto noto che molti dei dogmi più importanti appartengono a più tardive fasi di sviluppo del cristianesimo e solo con la violenza possono essere introdotti e interpretati nel Nuovo Testamento, il quale ci rispecchia l'evoluzione della dogmatica cristiana solo per circa un secolo o un secolo e mezzo. Naturalmente, da ciò risultano contraddizioni degli scritti neo-testamentarii fra loro e con le più tardive forme di sviluppo del dogma; ma queste contraddizioni sono ignorate, disprezzate, e — quando gli avversarii le mettono espressamente in rilievo — senz'altro negate dal sentimento religioso sicuro di sè, appoggiantesi su sè stesso e considerante il mondo delle idee religiose soltanto come un mezzo per i suoi fini. Quando il senso scienti-

fico della verità diventa una potenza autonoma, fino al punto da riconoscere le contraddizioni come tali, e si urta contro di esse, si ha in ciò un sintomo certo del raffreddarsi del senso religioso e dello sparire della sua egemonia nell'anima; poichè, finchè questo sentimento è abbastanza ardente per pretendere all'egemonia, il senso della verità non può insorgere contro di esso in modo da convincere l'intelletto dell'esistenza di contraddizioni. In questa situazione si trovò il Medio Evo cristiano che considerò come unico e invariabile il punto di vista dottrinale degli scritti canonici e dei padri della Chiesa godenti autorità. L'idea che il cristianesimo sia privo di evoluzione viene ancor oggi tenuta ferma dal cattolicesimo, il quale insegna che tutte le decisioni dei Concilii furono soltanto definizioni di dottrine cristiane; esistite sempre, cioè fin dall'origine, nella Chiesa.

La Riforma, combattendo gli abusi della Chiesa d'allora, si levò contro quell'idea, e diventò *reazionaria* sforzandosi di annullare un frammento della storia dell'evoluzione cristiana e di richiamarsi al Nuovo Testamento, ossia al punto in cui trovava la dottrina nel primo secolo dopo la morte di Cristo: punto di vista che essa, senza saperlo, falsificò e travisò, introducendovi i *risultati, eventualmente favorevoli per essa*, dell'ulteriore evoluzione. Il protestantesimo restò fedele al suo principio solo quando continuò a sviluppare questo processo, quando svelò sempre più gli erronei trasferimenti di dogmi nel Nuovo Testamento, quando cancellò tratti sempre più grandi della storia dell'evoluzione cristiana,

e quindi diventò tanto più reazionario quanto più credeva di diventare liberale. E' vero che la storia dei dogmi aveva sempre più preteso dall'intelletto cose da far rizzare i capelli, ma queste cose erano tuttavia solo la logica conseguenza delle contraddizioni alla ragione trovantisi nei principii fondamentali, e perciò il processo così cominciato non fu altro che un *graduale disfacimento* dell'artificioso tessuto della dogmatica cristiana, terminato il quale, naturalmente, non altro rimase che una vecchia trama inservibile. Le fondamentali contraddizioni dei principii avevano portato forzatamente a sofismi sempre nuovi e sempre più artificiosi, ai quali non si può obiettare nulla una volta che si siano accettate le prime premesse; il combatterne le conseguenze perchè ripugnano alla ragione deve condurre necessariamente a combattere i principii fondamentali, per il medesimo motivo. Su tal punto si può continuare ad illudersi soltanto se si tengono fermi in modo puramente nominale i principii fondamentali, mentre in realtà li si spogliano del loro proprio contenuto, e poi ci s'immagina di essere ancora cristiani.

Lutero si era appoggiato al concetto dottrinale di Paolo, credendo in buona fede di avere con ciò afferrata la sostanza del concetto dottrinale cristiano. Ma la dottrina di Paolo non ha niente a che fare con l'*insegnamento* di Gesù, ma annoda semplicemente questo insegnamento alla messianità di Cristo ed alla sua morte redentrice, per mezzo delle quali si rimedia alla insufficienza della legge giudaica davanti a Dio. Ma questa idea è diventata per

noi totalmente intollerabile, noi non vogliamo più saperne di un Dio che giudica e punisce, dopo che sono cessate le condizioni terrestri della colpa; non comprendiamo più una giustizia divina che esige dall'uomo più di quanto egli, secondo la sua natura, possa fornire, abbiamo orrore della credenza in un Dio che punisce tutte le generazioni per la colpa di un individuo, e ci sentiamo estranei ad un giudice che, in luogo del colpevole, affigge alla croce un innocente e si vanta, per di più, come di una grazia, d'aver accettata questa sostituzione; sorridiamo dell'intima contraddizione dell'idea che un vero *Dio* sia *morto* per noi, e consideriamo la divinizzazione di Gesù come una distruzione estetica della commovente tragedia del Profeta suggellante la sua dottrina con la morte.

Era impossibile l'attenersi nell'epoca nostra a queste fondamenta del dogmatismo di Paolo, di Agostino e di Lutero; si dovette abbandonare Paolo (con la lettera agli ebrei) e cercare intorno a sè un altro punto di vista dottrinale del Nuovo Testamento, per farne il centro del « cristianesimo moderno » che si cercava. A tal fine si offrì primo *Giovanni*, e l'affermazione di Schelling che dopo il cristianesimo di Pietro e di Paolo dovesse venire un cristianesimo di Giovanni, avrebbe potuto sedurre l'amante di costruzioni storico-filosofiche, se, purtroppo, non fosse giunta troppo tardi. Lo Spener si trovava sulla miglior via per giungere a questo cristianesimo giovanita, ma allora il luteranesimo era ancora troppo saldo perchè lo si potesse abbattere a favore di una nuova fase religiosa, e

Spener stesso era troppo poco consapevole della distinzione fra i concetti dottrinali del Nuovo Testamento per potersi pronunciare con decisione per Giovanni o contro Paolo. Il suo moderno successore, Schleiermacher, giunse proprio all'ultimo momento col suo tentativo di ricostruire la vera immagine e la vera dottrina di Gesù da Giovanni, poichè il Vangelo di Giovanni, ritenuto da lui il più degno di fede ed antico, poco tempo dopo la sua morte fu riconosciuto per il più recente fra tutti i più importanti scritti del Nuovo Testamento, per una tendenziosa costruzione a favore di un mondo d'idee che assai più del paolinismo si allontanava dall'insegnamento di Gesù.

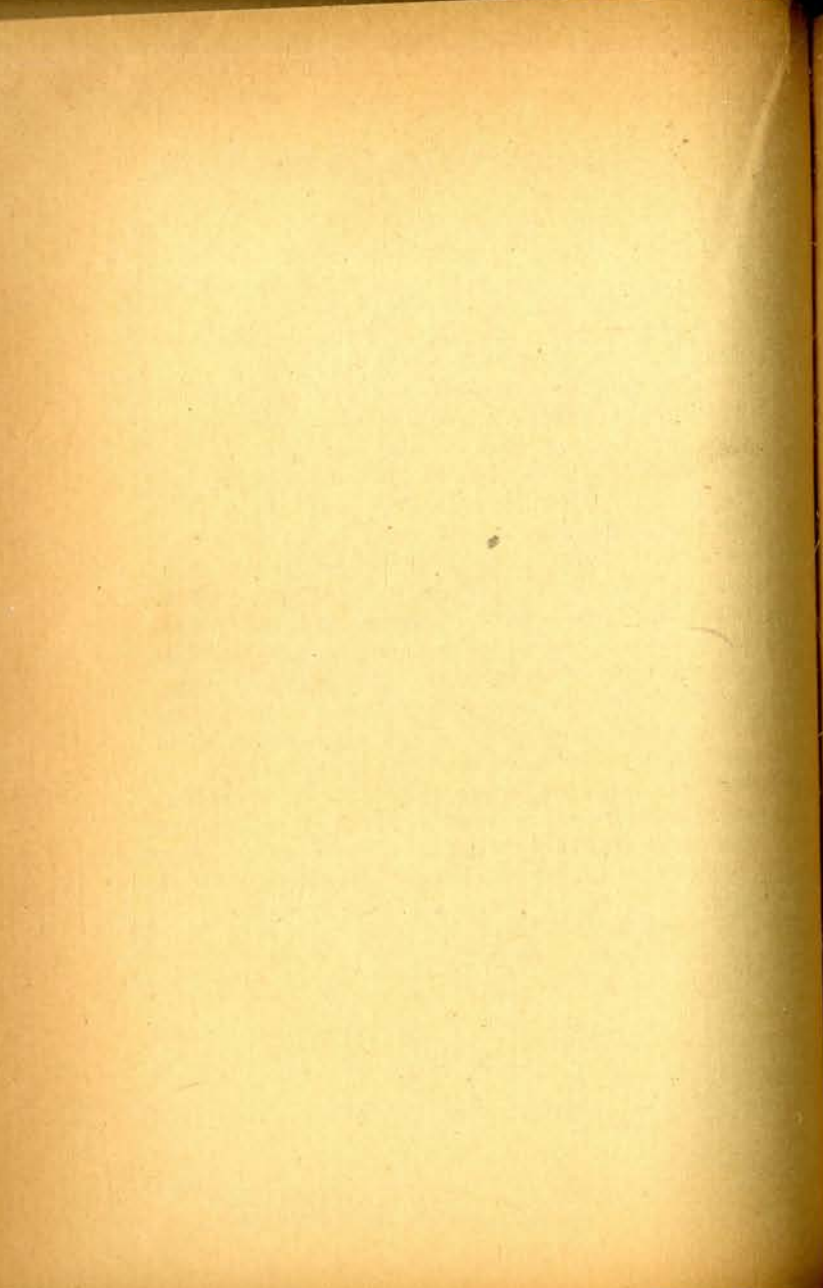
Così Schleiermacher fu l'ultimo che abbia potuto tentare di mettere faticosamente insieme un contenuto degno di menzione, mediante la confusione di diverse fasi dell'evoluzione dogmatica. Ai nostri discendenti questo tentativo è vietato, noi non possiamo più altro che afferrare ciascuna fase di sviluppo nella sua caratteristica proprietà. Poichè oggi non si discute più il fatto che il punto di vista di Giovanni è il più alto, in linea di principio, che sia raggiunto nel Nuovo Testamento, e che esso, in grazia della filosofia alessandrina già infusa in lui e della posizione centrale che attribuisce all'amore, contiene e sviluppa bellezze e profondità che nell'evoluzione successiva non furono mai acconciamente utilizzate. Tuttavia, nemmeno Giovanni può più offrire a noi la base delle nostre concezioni religiose. Anche astraendo dal rozzo dualismo manicheo di figli di Dio e figli del diavolo predestinati

ab aeterno, che contrasta recisamente con l'umanità della scienza moderna *abbracciante tutti gli uomini*, anche astraendo dalla ricaduta di Giovanni nelle concezioni giudaiche del diritto penale, e perfino dalla mistica immaturità dei suoi frammenti metafisici, introdotti nel suo scritto senza connessione fra loro, rimane una cosa che ci rende assolutamente impossibile l'attenerci al suo punto di vista della fede, ossia la dottrina, posta al centro della sua concezione del mondo, della divinità e della mediazione di Cristo. La credenza che nessuno giunga a Dio se non per mezzo di Cristo, è un anatema scagliato a tutti coloro che non credono alla necessità di questa mediazione, e la credenza che il Logos sia diventato carne in Cristo in un senso incomparabilmente diverso da quello in cui diventò, per esempio, in Lao-Tse o in Spinoza, è assolutamente inaccettabile dalle persone colte moderne. Quindi il protestantesimo liberale ha il sentimento molto esatto della insostenibilità del Giovannismo, ed ha tacitamente rinunciato a questa posizione retrograda di Schleiermacher, tanto più volentieri in quanto che la metafisica di Giovanni, la dottrina del Logos, ha un così forte carattere panteistico da essere sempre rimasta alquanto urtante per i teologi teisti liberali. Solo un teologo speculativo che, come l'hegeliano Biedermann nella sua « Dogmatica cristiana », abbia il coraggio di dimostrare che la personalità di Dio è in contraddizione col suo carattere di assoluto, e professi apertamente il panteismo, solo un uomo tale potrà trovare con Hegel nella dottrina giovannita del Logos e nell'unità, a

cui questo mira, dello spirito assoluto e finale l'unico conservabile contenuto di tutte le religioni, e specialmente della cristiana; ma invano egli tenterà di persuaderci che queste idee, introdotte dalla recentissima filosofia tedesca nel cristianesimo, rendano possibile il riallacciarsi storicamente a Gesù e a Paolo e al cristianesimo storico, essenzialmente basato sulle dottrine di quelli; e non a torto un teologo di tal genere sarà sempre condannato a fare la parte di un corvo bianco nella teologia cristiana.

Così, come ultima àncora di salvezza del « cristianesimo moderno », rimase soltanto la « originaria, vera e pura dottrina di Gesù ». Il liberalismo si decise all'estremo passo della reazione: l'intera storia dell'evoluzione del cristianesimo, doveva venir cancellata, e la religione cristiana doveva ritornare e raggrinzirsi in quello stadio del suo sviluppo in cui si trovò quando il suo preteso fondatore la tolse dalla culla. Solo ciò che Gesù *stesso* ha insegnato deve serbare autorità, solo come egli credette in sè noi dobbiamo credere in lui, se vogliamo essere i *veri e schietti cristiani*, i seguaci del « cristianesimo di Cristo ».

Vediamo ora che cosa otteniamo con questa ricetta.



V.

IL CRISTIANESIMO DI CRISTO

L'insegnamento di Gesù, distinto dalle tardive interpretazioni, fu esposto la prima volta da Strauss nella sua famosa Vita di Gesù; sebbene quest'opera sia anteriore alle conclusioni della scuola di Tubirga sulla inservibilità del Vangelo di Giovanni come fonte storica per la vita e ancor più per la dottrina di Gesù, tuttavia anche in quell'opera i Sinottici sono già sufficientemente distinti dal quarto Vangelo nell'esposizione, perchè il lettore possa intraprendere da sè la necessaria separazione dei medesimi. Letta con questa riserva, e nonostante il progresso delle indagini storiche, l'opera capitale di Strauss è pur sempre la guida più istruttiva per lo studio della dottrina di Gesù, poichè la sua critica è la più sana e ci risparmia la fraseologia sentimentale con cui, dopo Renan, i più dei nuovi elaboratori credettero di dover talmente avvolgere in veli questo soggetto che uno si sente esaurito prima di aver potuto giungere, per nutrirsene, al nocciolo dell'argomento.

Senza dubbio, l'insegnamento di Gesù ci risparmia una quantità di pretese dogmatiche che ci pongono Paolo, Giovanni e l'evoluzione successiva. A Gesù non è mai venuto in mente di ritenersi un Dio, o eguale a Dio, o anche solo simile a Dio; egli avrebbe respinta una simile pretesa con indignazione ancor maggiore di quella con cui protesta contro la pretesa, assai più innocente, di dare alla « bontà » il senso della mancanza di peccato (Matteo, 19, 14). Egli non sa nulla di una preesistenza sua anteriore alla sua nascita, non rivendica per sé nessun'altra magnificenza futura che quella di un re e giudice prescelto da Dio sul suo popolo eletto da Dio, e dell'espressione « Figlio di Dio » non si serve mai in altro senso che in quello di un oggetto prediletto dell'universale amor paterno di Dio. Naturalmente, con ciò vien meno ogni idea di intaccare la semplice unità di Dio nel senso della più tardiva dottrina della Trinità; ma storicamente è ancor più mostruoso il tentativo di introdurre e trasferire nella coscienza di Gesù l'identità hegeliana dello spirito assoluto e finale. Inoltre, Gesù considera la sua imminente morte solo come un mezzo energico per scuotere gli spiriti indifferenti e indurli a mutare pensiero, e appunto con ciò la sua morte diventa per lui un mezzo per salvare le anime di molti che senza questa cruenta testimonianza della santa serietà e della verità della sua dottrina non si sarebbero curati di questa. Così ci si sbarazza senza fatica della divinità di Cristo e della sua sovrumana esenzione dal peccato, della Trinità e della morte redentrice, se si riconduce il conte-

nuto del cristianesimo dalla relazione dei Sinottici all'insegnamento di Gesù; rimane solo la questione se si vogliano anche accettare, per soprammercato, le altre conseguenze del ritorno al punto di vista di Gesù, punto di vista che va cercato non dietro ma prima del cristianesimo giudaico, ossia rappresenta *una cosa intermedia fra il giudaismo d'allora e il cristianesimo giudaico.*

Gesù fu un giudeo, dalla testa ai piedi; la sua cultura era nazionalmente giudaica, e giammai egli sentì il soffio di una cultura straniera (astraendo dagli influssi dell'Essenismo ebraico). Egli visse e morì nella cerchia d'opinioni del suo tempo e del suo popolo, e condivise le superstizioni di quello così come la credenza di questo nelle promesse divine di trionfo nazionale. La sua azione si svolse totalmente secondo il modello dei profeti nazionali ebrei (senza eccettuare le preparazioni ascetiche). Che il Dio nazionale degli ebrei dovesse un giorno radunare tutti i popoli intorno al suo Tempio, era una salda credenza, associata alla credenza nei profeti, e già per lungo tempo gli ebrei avevano accolti proseliti dagli altri popoli. I cresciuti rapporti internazionali degli ultimi secoli avevano indubbiamente rafforzata la tendenza della coscienza religiosa nazionale ad espandersi e diventare una coscienza religiosa universale, e il più tardivo ritorno ad un giudaismo esclusivamente nazionale non fu altro che una reazione contro il cosmopolitismo, ostile ai giudei, del cristianesimo pagano. Così Gesù restò completamente nelle vie, anteriormente trovate, della coscienza religiosa del suo popolo quando

pur accentuando l'intangibilità della legge mosaica, volse le sue cure anche ad una missione pagana del culto di Jahvè, missione che, data la credenza nella prossima fine del mondo, non poteva essere più differita se alcuna parte dei pagani doveva essere salvata. E' psicologicamente molto naturale che le speranze poste sulla missione pagana occupassero tanto più l'anima di Gesù quanto più amaramente venivano deluse le sue aspettative di penetrare con le sue idee fra gli stessi giudei.

Gesù è ebreo e niente altro che ebreo, e chi ne dubita, se non ne dubita per una influenza della volontà che falsifica il suo giudizio, è solo perchè non conosce il giudaismo del tempo di Gesù e la sua differenza dal giudaismo di Mosè e dei Profeti. Ma fra questi due giudaismi c'è non solo un tratto di tempo come fra il Medio Evo e l'epoca presente, ma anche un tratto di spazio nel quale cadono avvenimenti così importanti (dispersioni, conquiste, mescolanze con sangue è civiltà straniere) che non si può pensare ad una stagnazione. Il Talmud, con le sue idee in parte liberali ed umane, si trovava allora, in forma di tradizione orale, già quasi concluso nelle sue parti più importanti, e l'ebreo d'allora, istruito nelle scuole, guardava il Vecchio Testamento attraverso gli occhiali del Talmud proprio così come oggi un protestante liberale guarda al Nuovo Testamento attraverso gli occhiali dell'umanesimo e della critica moderna. L'insegnamento di Gesù non contiene nulla che egli non avesse ricevuto dalla cultura talmudica del suo tempo; perfino le sue parabole sono in parte tolte a prestito dal Talmud

(i minori paragoni sono tolti anche dal tesoro dei proverbi popolari). Il merito positivo della sua attività dottrinale come tale non consiste affatto in questo, ch'egli abbia insegnato alcunchè di nuovo, e nemmeno nel fatto ch'egli abbia dato un carattere sostanzialmente nuovo ad elementi già esistenti assegnando loro un posto nuovo, ma si trova unicamente nell'aver portato nella pubblica via la tradizione esotérica delle scuole per edificare e ammaestrare anche i poveri e i miserabili, e nell'aver colte e tratte fuori con occhio sicuro dalla spugnosa ipertrofia dell'erudizione talmudica vere perle che, in forma popolare ed ingenua, rese visibili e sensibili con una esposizione figurata.

E' vero che Gesù, *oltre* a questi prestiti tolti dalla fede religiosa popolare e dalla teologia della sua epoca aggiunse *cose proprie*, e che pose nel *punto centrale* della sua annunciazione precisamente queste aggiunte e le ripetè sempre e dappertutto nel modo più insistente ed espresso. Ma precisamente questo contenuto, *a lui proprio*, del suo Vangelo, nella cui annunciazione egli ravvisò la sua *più speciale missione*, ha per noi il valore di foglie secche, di scorie che nel processo dell'evoluzione storica si sono eliminate da sè. Ma se si mette da parte il successivo sviluppo subito dalla originaria dottrina di Gesù e se si definisce quest'ultima come la sola che meriti di godere presso di noi un'*autorità* religiosa, siamo costretti a considerare la dottrina di Gesù quale si presenta storicamente nei documenti, e di ravvisare in tale dottrina come le cose

più importanti quelle che *Gesù stesso* tenne per tali.

Ora, il Vangelo di Gesù consiste nell'annuncio profetico che il regime nazionale ebraico di Jahvè, atteso dagli ebrei, (*Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*), nel senso di una teocrazia terrestre sopra un mondo che doveva essere creato di nuovo dopo che l'antico fosse stato distrutto col fuoco, si avvicinava, e che il suo avvento, cioè il tramonto del mondo esistente e il giudizio finale, si trovava così immediatamente alle porte che in ogni caso la generazione presente avrebbe assistito ad esso. A questo si limitò anzitutto il suo Vangelo, (il quale forma soltanto la continuazione del Vangelo del Battista), e tutti i consigli e le raccomandazioni sull'opportuna condotta pratica ch'egli impartisce *scostandosi* dalle opinioni allora correnti fra gli ebrei sono *esclusivamente conseguenze di questo Vangelo*, ossia della credenza che non valesse la pena di disporre la propria vita sulla terra per il breve tratto di tempo che restava prima della fine del mondo, e fosse consigliabile occuparsi unicamente di espiare e mutare pensieri per evitare di essere, dopo il giudizio finale, consumati dal fuoco ed esclusi da partecipare al regno della nuova Terra. Gesù stesso dice in ogni luogo con la più chiara consapevolezza che questo unicamente è il contenuto specifico del suo Vangelo, e che le sue prediche sono soltanto ripetizioni ed esortazioni di un contenuto già noto, senza apportare nulla di sostanzialmente nuovo.

Quanto a questa credenza nell'imminente fine del mondo, la quale in questo caso acquista un allaccia-

mento nazionale-religioso con le promesse fatte da Dio agli ebrei, essa deriva manifestamente della intima e profonda convinzione che un mondo così cattivo meriti di perire, dal trapasso di questa convinzione nella coscienza di Dio, e dalla conseguenza che Dio debba venir indotto da tale convinzione ed annientare immediatamente il mondo. E' noto che Gesù non è solo a fare questa profezia; dappertutto e in tutti i tempi una simile mentalità, in spiriti eccitabili nel senso religioso, ha condotto a profezie simili, le quali non di rado furono accolte con altrettanta credulità come quella di Gesù da parte dei suoi discepoli. Se Gesù talvolta accenna anche ad una anticipazione ideale di questo imminente regno di Dio, questa si trova in lui e coincide con la credenza nella realtà delle promesse fatte agli ebrei e nella verità del suo lieto messaggio annunziante l'immediato e imminente adempimento di quell'e promesse.

Quando dunque i partigiani moderni della dottrina di Gesù storicamente attestata annettono tanto valore al fatto di essere veri e puri cristiani *evangelici*, suppongono *a priori* alla « lieta novella » di Gesù sull'avvento del regno di Dio un *significato che contraddice alla novella espressamente annunziata da Gesù*, e che anche non poteva venire in mente a Gesù. Perchè se si spinge la pretesa concezione storica fino al punto di vedere in Gesù non un ebreo di Palestina vissuto sotto Tiberio, ma un anticipato membro della Lega protestante dell'epoca nostra « altamente illuminata », allora nulla è più stupefacente che la coerenza con cui questo Gesù,

per amore dei suoi concittadini, si travestì in un ebreo. Ma d'altro lato in simile caricatura della storia non si può trovare altro che un residuo della vecchia assurdità del sentimento religioso, consistente nel fondere insieme elementi di rappresentazione non associabili fra loro, per arrivare ad una figura d'insieme che soddisfi il sentimento religioso. La differenza è semplicemente questa, che non merita proprio la spesa di nascondere la luce alla propria ragione, per quello che qui risulta, è in secondo luogo che un simile contegno non si accorda con la pretesa di seguire la via della severità scientifica e della critica storica.

Ma la questione principale è la seguente: se i partigiani del cristianesimo di Cristo vogliono credere in Cristo soltanto così come egli stesso credette in sè, in qual senso dunque ha egli creduto in sè? Si intende bene ch'egli non credette in sè medesimo come in una preesistente personalità divina, non come ad un Mediatore nel senso di Giovanni, non come ad un Redentore nel senso di Paolo, non come ad un modello etico esente dal peccato; ma è altrettanto certo ch'egli non credette in sè come nel rivelatore di una nuova dottrina religiosa, come nel fondatore di una nuova religione. Egli sarebbe rimasto non poco sorpreso e incredulo se taluno gli avesse predetto che alla sua attività religiosa andrebbe congiunta la nascita di una nuova religione, la quale perseguirebbe con aspro odio e con orrore suo padre, il giudaismo.

Effettivamente Gesù all'inizio della sua carriera credette in sè unicamente come in un Profeta scelto

da Dio, e solo col volgere del tempo egli elevò il suo sentimento di sè così in alto da credersi l'atteso Messia, in conseguenza delle sue miracolose guarigioni e delle messianiche esaltazioni di persone folli ed esaltate, sebbene, fino alle guarigioni miracolose, non si verificasse nessuno dei segni attribuiti dai Profeti al Messia. Egli dovette perciò decidersi a sanzionare tacitamente la falsa ammissione della sua origine davidica, e a designare la sua carriera di Profeta come un'azione terrestre precorritrice del Messia (azione in nessun punto indicata nelle Profezie): egli stesso nel novissimo giorno sarebbe sceso col fuoco dalle nubi nella piena gloria del Messia. Gesù non ha mai pensato ad una interpretazione ideale della credenza degli ebrei del suo tempo nel Messia, come fino al suo ultimo istante non rinnegò mai la condizione dell'imminente fine del mondo. Il suo regno non era per lui di questo mondo *soltanto nel senso che* egli doveva iniziare la sua regale potestà solo dopo la fondazione della nuova Terra e della nuova Gerusalemme, fondazione impossibile ad immaginarsi coi sensi.

Solo quando queste promesse di Gesù rimasero inadempite, si ricorse allo spediente di interpretazioni ideali: possono anche i partigiani storico-critici della originaria dottrina di Gesù rifugiarsi in simili interpretazioni? Ma se essi fanno ciò con la consapevolezza che si tratta di una interpretazione *allegorica antistorica*, dove rimane allora il richiamo all'autorità del Vangelo di Gesù, ed a qual fine ancora una simile via storta, storicamente e filosoficamente priva di valore ed urtante; perchè non

dire subito dove si vuole riuscire? Paolo congiunse faticosamente la sua ebraica idea del Messia con la sua idea del Redentore; ciò fu temerario, arbitrario, antistorico ed *anticritico*, ma tuttavia ciò fu *possibile*. Ma chi non vede più in Gesù il Mediatore divino e il Redentore dal peccato, come vuole trovare una interpretazione possibile della credenza di Gesù in sè come nel Messia degli ebrei, tale da farne uscire un qualsiasi senso sostenibile, un senso in cui noi possiamo credere in Cristo? Per noi la credenza degli ebrei nel Messia è solo più una *curiosità storica*, e perciò è *assurdo* il ritenere che noi possiamo credere in Cristo *nel senso* in cui *egli stesso* credette in sè.

Dopo che si sono così eliminati i due elementi costitutivi del cristianesimo di Cristo, quelli coi quali egli credette di adempiere le promesse nazionali della religione ebraica, noi, per trovare altre qualità distintive proprie di Gesù, dovremo anzitutto volgere i nostri sguardi alla concezione del mondo ch'egli derivò dalla sua credenza nel vicino tramonto del mondo. Questa concezione consiste nel disprezzo dello Stato, dei tribunali, della famiglia, del lavoro e della proprietà, insomma di tutti i beni terrestri e di tutti i mezzi idonei ad assicurare la durevole persistenza dell'ordine terrestre. Queste conseguenze derivano *con tutta naturalezza* dalla credenza nella *vicina fine del mondo*, e siamo già colpiti come da una specie di incoerenza quando Gesù in certe occasioni si abbandona fino a scendere alla mentalità di coloro che non potevano elevarsi alla sua concezione ascetica del mondo, e ad in-

segnare loro teorie morali per l'umile punto di vista dell'affermare la volontà della vita terrestre (come ha fatto anche Schopenhauer). Ma poichè queste conseguenze del Vangelo « originario » sono diametralmente opposte alle aspirazioni della civiltà moderna, esse vengono, quando è possibile, *messe in tacere* dai partigiani della vera dottrina di Gesù, attribuite alla colorazione ebionistica dei Vangeli sinottici (specialmente di quello di Luca), e si preferisce attribuire a Gesù la più assurda incoerenza affinchè la sua dottrina si adatti meglio alla cultura moderna.

Sbrigati questi argomenti principali, rimane come distinzione caratteristica della dottrina di Gesù dal Talmud contemporaneo *solo più la convinzione pessimistica della indegnità di esistere attribuita al mondo*; ma questo pessimismo urta, se non contro la cultura moderna, almeno contro l'ottimistico contentamento del mondo che è proprio del razionalismo protestante, generalmente così soddisfatto di Dio e della sua creazione, e perciò viene *a ragione* ignorato, così come il pessimismo degli altri scrittori del Nuovo Testamento.

In tal modo si estrarrebbe felicemente tutto ciò che è *proprio* dell'insegnamento di Gesù. Il resto sono parabole e sentenze, le quali, poichè Gesù *presupponeva* semplicemente la metafisica della teologia ebraica, contengono press'a poco *niente* di metafisica, e non apportano *nulla di nuovo* sulla morale. E', relativamente, molto elaborata la morale fondata sul premio e sul castigo, che non è possibile al protestantesimo liberale di conservare più a

lungo, nemmeno in una forma limitata e vaga. La conclusione della Predica sulla Montagna costituisce il trapasso ad una morale più decorosa, là dove Gesù cita la nota risposta di Hillel ad un discepolo, secondo la quale la Legge tutta quanta è rinchiusa nel comandamento: « Fate agli altri ciò che volete ch'essi facciano a voi ». In un altro luogo (Matteo, 22, 40), Gesù designa come compendio della Legge e dei Profeti i due comandamenti di Mosè, 6, 4-9, e Mosè 3, 19,1, senza affatto credere di dire con ciò cosa nuova, come appare dall'immediato consenso del dotto nella Scrittura (Marco, 10, 32-33) e ancor più dalla versione di Luca (10, 25-28), il quale fa citare dallo stesso dotto nella Scrittura questi comandamenti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo come i più pregevoli. Più tardi Gesù enuncia (Luca, 18,20) i cinque più importanti fra i comandamenti di Mosè, e da ultimo formula (nello spirito di Mosè 3, 18, 2 e 11, 44) l'esigenza: « Siate perfetti, come è perfetto il Padre nostro nei cieli », (Matteo, 5, 48), ossia il comandamento di prendere come modello etico il Dio personale, la qual cosa vien meno da sè col teismo trascendente, poichè, dato un Dio immanente, non si può più parlare di rapporti etici con le sue manifestazioni apparenti.

In conformità con ciò, tutta la parte del contenuto etico dell'insegnamento di Gesù che il protestantesimo liberale può conservare si riduce ai comandamenti mosaici dell'amor di Dio e dell'amor del prossimo, i quali sono *una sola volta* citati dando particolare risalto alla loro importanza, *senza*

congiungere con essi nessuna conclusione; la loro importanza viene già notevolmente *indebolita* dal fatto che in altri luoghi alla modesta e giudiziosa morale della reciprocità di Hillel viene attribuita *la medesima* importanza, in linea di principio, come compendio della Legge e dei Profeti. Da ciò si può soltanto dedurre che Gesù non si è reso ben conto della *differenza* fra quei due comandamenti e il resto della morale di Hillel, ossia che egli, nel comandamento dell'amore di Dio e in quello dell'amore del prossimo non vide nulla di più e nulla di più alto di quanto vedeva nella regola di saggezza pratica della reciprocità, la quale si può trovare in tante lingue come sentenza dettata dal buon senso. Primo Giovanni fece *centro* dell'etica l'amore, nel suo più profondo significato, e si fa cosa *antistorica* quando si introduce questo punto di vista nella dottrina di Gesù, la cui morale nella sua essenza è basata sopra una motivazione egoistica, consistente nel preferire il male minore e il vantaggio maggiore, ciò che corrispondeva perfettamente alla coscienza degli ebrei suoi contemporanei. Ciò che di *particolare* si può trovare nella morale o piuttosto nei mezzi della motivazione morale nella dottrina di Gesù è esclusivamente la *vicinanza* evangelica della fine del mondo e del regno di Dio, con la quale la rappresentazione del minacciante castigo e della seducente ricompensa viene messa in immediata vicinanza visibile e quindi più capace di motivare la morale.

Quindi anche nel senso etico non rimane della dottrina di Gesù nulla di caratteristico che si possa

utilizzare, e ciò che è utilizzabile si restringe ad occasionali citazioni di cui Gesù evidentemente non ha compreso la profondità e la portata. Perciò i partigiani dell'insegnamento di Gesù non hanno qui altra via d'uscita che quella di introdurre un *loro* senso nelle sentenze di Gesù, e presentare queste ultime soltanto come massime, come una divisa sul cui significato storico non si può guardare molto per il sottile. Conseguenza di ciò è questa, che le prediche di questi partigiani del cristianesimo di Cristo sui testi biblici superano anche ciò che ci fornirono i secoli anteriori in fatto di arbitrarietà dell'interpretazione, di simbolizzazione e di costruzione immaginaria, e trovano riscontro soltanto nelle prediche dei rabbini liberali, i quali almeno possono in ciò appoggiarsi, seguendo la tradizione, sui voli e sui salti audaci della fantasia orientale, come fanno nel Talmud provocando le nostre scrollate di testa. Poichè per lo più le tendenze si presentano non in forma astratta ma in forma figurata, questa interpretazione anticritica ed antistorica consistente nell'introdurre idee moderne viene molto agevolata, perchè un'immagine può sopportare molte interpretazioni quando viene isolata dalla sua compagine storica e psicologica.

L'errore fondamentale dei partigiani del cristianesimo di Cristo è duplice: in primo luogo consiste nel ritenere che l'importanza storica di Gesù si debba cercare nella sua dottrina anzichè nella sua influenza personale sul suo ambiente; in secondo luogo, nel ritenere che Gesù debba essere conside-

rato il creatore e fondatore dell'universale religione cristiana, e come tale venerato.

Sotto il primo aspetto, Paolo e Giovanni videro, storicamente, assai più chiaro che i nostri moderni storici critici. Paolo non si curò affatto di ciò che Gesù aveva detto, di ciò che nelle comunità dei discepoli veniva trasmesso come « Sentenze del Signore »; egli considerò non essenziale questo aggrapparsi alla lettera, anzi lo considerò come capace di indurre in errore e di nuocere, e si attenne esclusivamente al Vangelo dell'avvicinarsi della fine del mondo, alla messianità di Gesù e soprattutto alla sua morte in croce, e sulla forza redentrice di questa morte, con cui Gesù si sostituì al peccatore, Paolo stesso edificò la sua nuova religione mondiale. Giovanni, ossia il compilatore del Vangelo di Giovanni, ebbe inoltre così poco rispetto della dottrina storica di Gesù che trasformò nel modo più audace le tradizioni di quella dottrina per metterle al servizio della sua tendenza; all'opposto, egli nell'incarnazione del Verbo o nella « luce venuta nel mondo » vide l'imminente crisi del giudizio del mondo, e nella morte di Gesù in croce vide la svolta della storia mondiale. Noi, a dir vero, nel senso di questi discepoli non possiamo più credere alla potenza dell'attività personale di Gesù; possiamo solo crederci in un senso puramente umano.

E' difficile il definire che cosa formi l'allettante fascino di una personalità per gli uomini che vengono a contatto con essa; appena riesce alla penna del poeta di provocare di nuovo nella fantasia del lettore quel misterioso non so che: il prosatore non

può sperare di riuscire a questo. Si possono benissimo enumerare tutte le amabili qualità di un uomo, e tuttavia si lascerà intatto quell'ineffabile residuo che appunto e realmente esercita un effetto elettrizzante e trascinante sull'ambiente, e che può accompagnarsi perfino a grandi errori, i quali, per sé soli, sarebbero urtanti. Gesù deve avere esercitata una simile indefinibile potenza personale, come dimostra l'entusiastico fanatismo di quei molti che abbandonarono la casa, le spose e i figli per seguirlo nelle sue peregrinazioni. L'entusiastica devozione personale, così suscitata, verso il prodigioso uomo profetico che coloro, anticipando il futuro regno della Terra, riconoscevano già come « Signore », questa devozione di coloro che la avvicinavano, in origine chiamata « fede », fu quella che, in grazia del suo durare oltre la morte del Maestro e della sua buona volontà di soffrire il martirio s'impose talmente ad uno dei più decisi persecutori che il fascino di una personalità ottenente simili risultati cominciò indirettamente ad avvincere anche lui nella sua rete e, favorita da altre vicende psicologiche, lo cambiò da un Saul in un Paolo.

Nulla, come osservammo, fu più lontano dal pensiero di Gesù che il ritenersi apportatore di una nuova dottrina o magari fondatore di una nuova religione; egli volle soltanto, assolutamente, insegnare, come i Profeti anteriori, il vero e puro giudaismo, annunziare l'avvicinarsi dell'adempimento delle promesse nazionali della religione ebraica, e presentarsi come l'atteso Messia, come colui che era stato destinato all'adempimento di quelle pro-

messe. Il fatto che più tardi la sua vita fu presa come punto di partenza di una nuova religione non giudaica, e che la sua dottrina fu interpretata e travisata nel senso di questa nuova religione, si è verificato tanto contro la sua volontà quanto contro la sua aspettazione. Egli dovette ritenere impossibili simili conseguenze della sua attività *già per questo*, che egli credeva *immediatamente prossima* la fine del mondo e il nuovo regno del Dio ebraico. Quindi l'azione e la morte di Gesù furono soltanto la inconscia ed involontaria *causa occasionale* della fondazione della nuova religione *per opera di Paolo*. Se non ci fosse stato un Paolo ad impadronirsi della morte di Gesù in croce per elaborare, partendo da questo punto, le sue nuove idee dogmatiche e religiose, l'insegnamento di Gesù sarebbe rimasto nel cristianesimo giudaico (cioè in quello che esisteva prima di venir modificato per ragione delle influenze di Paolo), e la comunità dei discepoli di Gesù, la quale non si distingueva in nulla dai rimanenti ebrei se non per la credenza che il Messia sarebbe venuto *ben presto* e in qualità di *Gesù* ritornante, dopo la dimostrazione storica dell'inesattezza della sua credenza nelle promesse si sarebbe spenta da sè, perdendo la sua differenza dai rimanenti ebrei. La differenza stessa era troppo piccola perchè si potesse parlare di una *setta* giudaica nel senso solito, poichè è propria di una setta una qualche deviazione dogmatica o rituale.

Di qui risulta con evidenza che coloro i quali vogliono richiamarsi all'originario insegnamento di Gesù dopo di avere tolta da essa la vicinanza della

fine del mondo e la messianità, con ciò non fanno altro che ritornare al punto di vista del *giudaismo* all'epoca di Gesù, poichè *ripudiano* quei tratti che *distinguono* da quel giudaismo la dottrina di Gesù. Costoro, se non vogliono essere piuttosto seguaci di Giovanni Battista che di Gesù, dovrebbero farsi non battezzare ma circoncidere; poichè Gesù non battezzò nessuno dei suoi seguaci, ma presuppose la circoncisione come condizione dell'essere suoi seguaci, considerando che della Legge di Mosè neppure una linea deve restare inadempita (Matteo, 5, 18-19). Poichè però i partigiani della dottrina di Gesù, presumibilmente, non vogliono farsi circoncidere, ma posano come assai superiori al giudaismo, benchè non si possano distinguere per nessuna sostanziale differenza della moderna forma liberale del giudaismo, ne segue che tutto il punto di vista da loro scelto si volatilizza, scompare, diventa *un puro nulla*. Sotto il titolo di « cristianesimo di Cristo » non resta altro che una pagina *bianca*, dalla quale è sparito tutto ciò che vi era di storicamente autentico. Certo è questo che quei signori desiderano: uno spazio libero per poter mandare per il mondo le loro proprie idee, senza però abbandonare il *nome* del cristianesimo, imbarcando idee culturali moderne sotto bandiera cristiana.

Ciò sarebbe bellissimo, se il senso della verità e la ragione non restassero urtati dalla *falsità* di questa *designazione* tanto, quanto dalla falsità di qualsiasi altro dogma, e se il senso storico non insorgesse contro il fatto che uomini i quali pretendono fondarsi sopra una scienza critica della storia

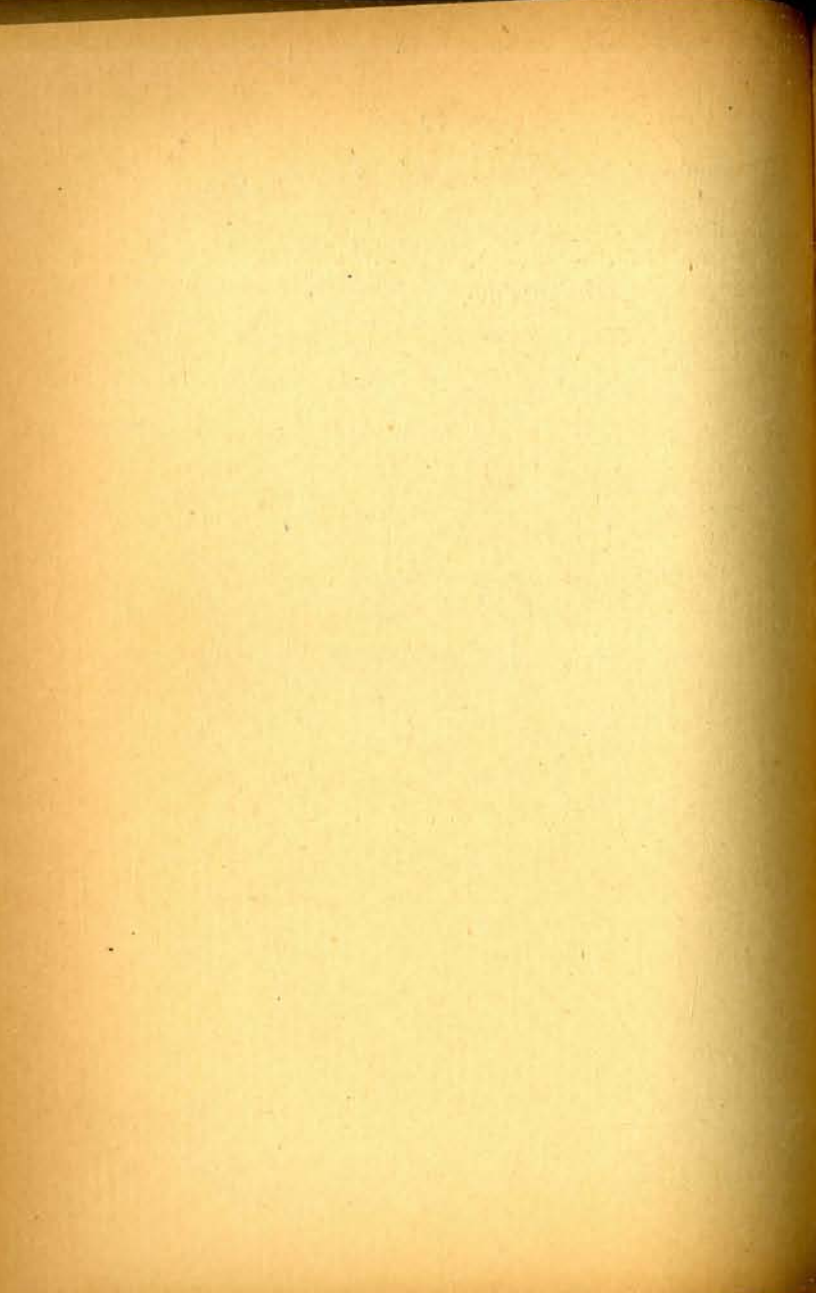
scherniscono la verità storica. Dopo che questi signori hanno onestamente rinunciato a tutti i dogmi sostanziali del cristianesimo, si fermano, per salvare almeno un ultimo meschino resto, il *nome* del cristianesimo, al dogma, non meno ripugnante alla ragione, secondo il quale i brandelli di male interpretate sentenze bibliche e di idee culturali moderne, brandelli da loro incollati insieme, sarebbero il vero ed originario cristianesimo di Cristo. Io ho brevemente abbozzato che cosa significhi l'insegnamento di Gesù ed in qual senso Gesù abbia creduto in sè stesso; è chiaro, che il ristabilimento di un simile cristianesimo di Cristo è per l'epoca nostra ancora mille volte più impossibile che il ristabilimento del Paolinismo e del Giovannesimo.

Ma nell'insistere sul cristianesimo di Cristo si nasconde forse anche un segreto residuo della vecchia credenza nell'autorità, che non possiamo astenerci dal mettere in luce. Si calcola sul rispetto dell'autorità di Cristo che nel popolo si conserva da antichissimo tempo, autorità che si fonda sulla *credenza nella divinità di lui*; quel rispetto, in grazia della capacità di persistenza delle potenze spirituali, sopravvive per un tempo più o meno lungo alle sue radici. Si fabbrica su questo sopravvivate rispetto per creare, dopo la distruzione di tutte le altre autorità, una ammissione più completa e più sottomessa a quella che è spacciata come la dottrina di Gesù, più completa cioè dell'ammissione che troverebbe se si considerassero e si esaminassero le massime di Gesù semplicemente per quelle che sono, cioè come i discorsi d'occasione di un fanatico ebreo

di millennii fa, che era un uomo come noi, ma aveva la cultura di un'epoca più rozza e più superstiziosa. Si va perfino ancor più oltre: si tenta di nutrire artificialmente questo rispetto privato della sua radice, conservando, di fronte alla figura di un Gesù abbassato fino ad essere un uomo come noi, una venerazione eguale a quella che si prestava al creduto Uomo-Dio, venerazione che, nella sua assurdità, potrebbe essere soltanto oggetto di riso se il bizantinismo degradante che si trova in simile contegno non eccitasse la più profonda indignazione morale. Quando Strauss domanda venerazione per il suo universo materialistico, fa cosa semplicemente assurda; ma quando il protestantesimo liberale esige venerazione per l'uomo Gesù, fa cosa ripugnante e rivoltante.

Ma quei signori non possono essi medesimi aspettarsi che il rispetto tradizionale del popolo per Gesù, sfruttato in maniera così poco protestante, possa mantenersi molto a lungo dopo la distruzione dell'aureola della sua divinità, e da ciò possono misurare la meschinità del loro momentaneo espediente. Il principio protestante nelle sue ultime conseguenze elimina spietatamente *ogni* specie di autorità dogmatica, e quindi quei signori dovranno bene o male rassegnarsi a far di meno tanto dell'autorità di Cristo quanto di quella dei suoi apostoli. Ma allora il tentativo di ritornare alla dottrina di Gesù *non* rappresenta più un vantaggio *positivo* per la motivazione delle basi moderne della progettata religione, ma soltanto il vantaggio *negativo* che la dottrina di Gesù è di gran lunga *più vuota* di con-

tenuto dogmatico che quella dei suoi discepoli, e che essa in *ciò* che le manca mostra una coincidenza con la dottrina del protestantesimo liberale maggiore di quella di ogni altra più tardiva fase di sviluppo del cristianesimo.



VI.

LA PRIMORDIALE CRISTIANITÀ DEL PROTESTANTESIMO LIBERALE

Vedemmo nell'ultimo capitolo che il principio protestante, nell'inevitabile decorso della sua critica sempre più penetrante mina e distrugge ogni autorità, non solo quella dei Papi e dei Concilii, della tradizione e dei Padri della Chiesa, del Nuovo Testamento e dei suoi compilatori, ma anche, e nello stesso modo, l'autorità di colui, alla cui autorità si richiamavano tutti i sopra nominati, come se egli fosse il diretto apportatore della rivelazione divina. Una volta tratta questa conseguenza, non esiste più ragione per attribuire, *anche solo relativamente*, al figlio di un falegname, a Gesù, maggiore autorità che al pescatore Pietro o al fabbricante di tappeti Paolo; quindi si è indotti a misurare tutti costoro con eguale misura, e a dar valore nelle loro dottrine soltanto a ciò che risponde al nostro moderno punto di vista dottrinale. Ma perchè la posizione di principio presa da tutti questi rappresentanti dell'idea cristiana apparve inservibile oggi, ne segue

che soltanto opinioni dottrinali subordinate e incidentali possono venir conservate e tenute ferme dai rappresentanti del « cristianesimo moderno ». Un tale procedimento si chiama eclettismo. Ma con l'eclettismo ci si pone già fuori dal periodo di sviluppo dalle cui diverse fasi si sceglie ciò che meglio piace; la scelta avviene secondo motivi e riguardi, che sono fuori dall'evoluzione dell'idea dominante quel periodo (nel caso presente, si fa la scelta con riguardi alla cultura moderna).

Anche chi ha rinunciato alla pretesa di essere cristiano può ben citare passi della Scrittura, come si citano passi di poeti; ma non si fa questo con l'opinione di acquistare con ciò una maggior potenza di dimostrazione, ma solo per fregio retorico, o per compiacimento della appropriata espressione che un'idea ha trovato in quel luogo. Il protestantesimo liberale è vicino al punto di intrecciare solo più in questo senso i passi biblici alle sue prediche, ma cerca in pari tempo sempre di profittare del rispetto del popolo per la Bibbia che sopravvive alla distruzione della credenza nella rivelazione. Ma questo è tanto poco un gioco onesto quanto il gioco, menzionato nel capitolo precedente, che vien fatto col rispetto di Gesù; entrambi i giochi di prestigio, dopo aver durato più o meno a lungo, verranno smascherati ai protestanti dai loro stessi ascoltatori. Se ad un predicatore di tal genere piace prendere come testo di predica un passo della Bibbia e togliere dai periodi di quel passo i punti di appoggio per la ripartizione del suo discorso, è cosa molto indifferente, dopo la completa distruzione dell'au-

torità e astraendo da ogni speculazione sul cattivo uso dei diritti, di questa, non ancora estinti; un tale contegno sarebbe per così dire un piacere innocente se, conservando la vuota forma, esso non destasse l'illusione di avere in tal modo conservata in pari tempo la sostanza della predicazione cristiana, la quale consiste unicamente nell'interpretazione della rivelata parola di Dio. Con simili gherminelle il protestantesimo liberale cerca di far balenare l'apparenza di aver conservata la continuità storica col cristianesimo positivo, mentre invece, rinunciando alla credenza nella rivelazione e all'autorità della Scrittura, ha in realtà insanabilmente distrutta questa continua connessione. Non esiste più nessuna *intima* ragione *oggettiva* che costringa un tale predicatore a cercare in genere per il suo discorso un appoggio ad un qualsiasi testo, poichè la sua ragione forma l'unico supremo criterio per misurare il valore del comandamento. S'egli vuole qui appoggiarsi ad opinioni dottrinali altrui, questo è affar suo e dipende soltanto da riguardi d'opportunità dell'esposizione formale; se poi egli voglia cercare il suo appoggio in scrittori moderni o classici, profani o teologici, cinesi, buddisti, ebrei o cristiani, è cosa che dovrebbe unicamente venir decisa dal luogo in cui egli trova la più adatta concisa espressione dell'idea ch'egli rappresenta, poichè nessuno di quegli scrittori possiede in sè una specie qualsiasi di autorità.

Se ora questi predicatori si attaccano sempre a passi della Scrittura neotestamentaria, il motivo di ciò può solo essere esteriore, quello cioè di far crede-

re ch'esista un rapporto più stretto del loro pensiero col Nuovo Testamento che con qualsiasi altro libro. Ma questa pretesa è *falsa*, perchè tutte le opinioni dottrinali dogmatiche e di principii del Nuovo Testamento sono *abborrite* da costoro. Nel riguardo *positivo*, il loro eclettismo biblico si limita alle *cose secondarie*, il cui senso, inoltre, essi travisano completamente mediante un'interpretazione antistorica; il loro eclettismo è di *principii* soltanto nel rapporto *negativo*, in quanto che essi di ogni scrittore del Nuovo Testamento accettano solo ciò in cui questi nega, espressamente o tacitamente, i principii dogmatici di altri punti di vista della medesima serie evolutiva. Così essi si richiamano a Paolo per negare la legge mosaica, a Giovanni per estraniarsi completamente dal giudaismo (e accessoriamente per la loro indifferenza verso la comunione), a Gesù per negare i fondamentali dogmi metafisici cristiani, i quali solo dopo la morte di Gesù poterono nascere perchè solo dopo la morte di Gesù nacque una religione cristiana deviante dal giudaismo. Come ben s'intende, un tale eclettismo negativo non può pretendere a nessun interesse positivo; poichè serve solo alle manipolazioni di una critica disgregatrice e distruttiva, può interessare solo fin quando l'elemento positivo da distruggersi persiste nel possedere forza storica e costringe a continuare la lotta.

Domandiamoci una buona volta quale diritto posseggano propriamente i protestanti liberali di chiamarsi cristiani, astraendo dal fatto che i loro genitori li hanno fatti battezzare e cresimare. In

tutti i tempi fu comune *un solo* segno a tutti i professanti la religione cristiana: la credenza in Cristo. Al Dio di Cristo credono egualmente gli ebrei ed i maomettani, ed i maomettani credono anche in Cristo come in un profeta saggio, virtuoso e godente di un amore privilegiato da parte di Dio. Se bastasse credere in Cristo come in un saggio tribuno religioso, i maomettani avrebbero tanto quanto noi, anzi, più di noi diritto di pretendere per sè il nome di cristiani. Quindi la credenza in Cristo deve venir presa in un senso più *ricco* e più *rigoroso*, se essa deve fare di un uomo un cristiano. Ma abbiamo visto che i protestanti liberali non possono credere in Cristo nè come Giovanni, nè come Paolo, nè come Pietro, e *ancor meno* come Gesù stesso credette in sè come nel Cristo (nell'Unto, nel Messia). In qual modo dunque credono in lui? Credono in lui come nel *fondatore della religione cristiana*.

Vedemmo nel capitolo precedente che Gesù non può essere ritenuto il consapevole e volontario fondatore di una nuova religione; l'*unica* forma in cui i protestanti liberali credono in Cristo, può dunque essere dimostrata antistorica.

Se facciamo astrazione da questo, non si può tuttavia concedere che basti la qualità formale di fondatore di una religione per ottenere, mediante la credenza in tale qualità, l'appartenenza a quella religione. Perchè anzitutto, anche tutti i *non cristiani* che conoscono Cristo secondo la tradizione cristiana credono che egli sia stato il fondatore della religione cristiana, e in secondo luogo sarebbe un vuoto circolo senza contenuto quello di far con-

sto è la seguente: dichiarare irrilevante quella credenza per l'appartenenza alla religione cristiana, e cercare la caratteristica di questa appartenenza altrove che nella credenza in Cristo, ossia cercarla *in tutt'altro luogo* da quello in cui la cercò finora, senza eccezione, la due volte millenaria storia del cristianesimo. Già qui si trova lacerata la continuità e la connessione col cristianesimo storico.

E' però completamente incomprensibile in qual luogo mai il segno distintivo dell'appartenenza alla religione cristiana possa venir cercato da colui che in qualità di protestante ha incondizionatamente ripudiata la tradizione, se non viene cercato nella credenza alla persona di Cristo o nella credenza al contenuto del suo insegnamento. Abbiamo però, poco fa, riconosciuta impossibile per il punto di vista del protestantesimo liberale la prima di quelle due credenze, e la seconda nel capitolo precedente, e con ciò è strettamente dimostrato che questo punto di vista si trova in realtà già *fuori* della religione cristiana, che in esso il principio protestante ha già *sorpassato* il limite in cui vien meno la continuità storica col contenuto essenziale del cristianesimo.

Naturalmente, è lontano dal mio pensiero l'accusare di falsità soggettiva i protestanti liberali che vogliono essere riconosciuti come cristiani perchè sostengono di essere tali; io affermo solo che costoro o non si sono ancora reso chiaro conto delle ultime conseguenze del principio protestante oppure si trovano in illusione circa i veri risultati dell'indagine storico-critica delle fonti: e che, dato il progresso, ora tanto rapido, della scienza, non può più

passare molto tempo prima che le illusioni in cui costoro continuano a cullarsi diventino intollerabili anche per la loro coscienza. Si può vedere chiaramente quanto penosa appaia già oggi la loro posizione. Col sentimento di questa insicurezza e di quest'angoscia si spiega come la risposta negativa di Strauss alla domanda se noi siamo ancora cristiani abbia trovato un'ostilità così violenta precisamente da parte del liberalismo protestante. E' vero che la *argomentazione* di Strauss è anche in questa parte molto superficiale, già per questo che non tiene conto del punto di vista del protestantesimo *liberale* e si contenta di richiamarsi alla nostra rinuncia alla concezione ortodossa; ma i *risultati* di quell'argomentazione sono anche gli unici inoppugnabili della sua « professione di fede », il cui valore essenzialmente si esaurisce con l'esistenza di questa non velata dichiarazione.

Non meno che la speciale violenza contro Strauss, si spiega col sentimento dell'incertezza della posizione la illiberale intolleranza dei protestanti liberali contro i punti di vista liberali in generale. Quanto meno di cristiano essi hanno, quanto più sistere il cristianesimo specifico nel credere in Cristo come nel fondatore della credenza ch'egli sia il fondatore di questa fede. La necessaria conseguenza di questo svuotamento della credenza in Cristo artificiosamente conservano per sè l'illusione della loro cristianità, tanto più zelantemente devono, naturalmente, vegliare sul sottile confine che, ai loro *stessi occhi*, li separa dalla non-cristianità. I cristiani che dispongono ancora di tutto il ricco tesoro

di una fede positiva, *possono* essere fino ad un certo tollerati; ma là dove unicamente la danza sulle uova di un'artificiosa logomacchia tiene in piedi l'illusione della cristianità, ogni tolleranza verso sinistra, nel campo della cristianità, diventa impossibile. Come è noto, *tutti* i partiti religiosi sono liberali ed esigono tolleranza solo fin quando si trovano all'opposizione e sono oppressi da altri partiti dominanti; ma non appena giungono essi stessi al potere non si parla più di liberalismo e ciascuno di essi suole assumere un atteggiamento ancor più intollerante di quello dei suoi predecessori. Questo fenomeno, universalmente confermato nella storia, si ripeterebbe in *altissimo grado* se l'odierno protestantesimo liberale giungesse in qualche luogo al potere; poichè esso, già per i motivi ora addotti, dovrebbe *superare* in intolleranza *tutte* le confessioni che mai dominarono prima di esso. Oggi esso gradisce, benchè con faccia brusca, la filosofia non cristiana almeno nella misura in cui può togliere dall'arsenale di questa arma per rafforzare il suo lavoro critico di distruzione; ma questa filosofia non avrà mai conosciuto un più aspro avversario che il protestantesimo liberale, se questo riuscirà a scacciare l'ortodossia dal seggio del comando.

Chi potrebbe misconoscere che in Germania le probabilità di ciò non siano del tutto sfavorevoli, e in ogni caso che le circostanze siano tali da permettere al liberalismo simili speranze? Se il liberalismo stesso non credesse a questa possibilità, non si capirebbe perchè esso persista così energicamente a restare nel seno della Chiesa nazionale evange-

lica unita di Prussia, nella quale egli si trova come il passero nel nido della rondine. Il protestantesimo liberale delle libere comunità, nella generazione precedente, si pose appunto all'opera: sebbene esso s'ingannasse egualmente sulla propria cristianità, almeno vide che non poteva restare in una Chiesa nazionale fondata su basi positivamente cristiane. Sarebbe molto difficile il decidere se esso abbia fatto allora calcolo su interessi mondani, se già allora si proponesse di giungere al potere nel seno della Chiesa nazionale. Ma forse, precisamente il destino del movimento delle libere comunità *servì di monito* al protestantesimo liberale d'oggi, distogliendolo dal confidare sull'appoggio del *popolo* e inducendolo a mirare a conquistarsi una posizione mediante influenze scendenti dall'alto. Certamente, una simile considerazione sarebbe la più dura condanna di quella causa, la quale in realtà è completamente *impopolare*, e ha solo l'*apparenza* della popolarità. Con ciò si verrebbe a confessare che il popolo non può entusiasinarsi per le cose che il protestantesimo liberale gli può offrire, e che queste cose solo *artificialmente*, con l'impiego del tradizionale meccanismo gerarchico di questo partito, possono essere rese *utilizzabili*, mentre in ogni tempo tutti i movimenti religiosi mostrarono la loro vitalità unicamente col fatto di essere capaci di infervorare il popolo immediatamente e trascinarlo con sé. Ma poichè il popolo, nel quale il protestantesimo liberale tenta la sua propaganda, non è affatto più cristiano in senso stretto, e quindi la non-cristianità del protestantesimo liberale, per quanto mascherata,

non può fargli paura, e poichè d'altro lato eccettuate le grandi città, il popolo non è ancora affatto diventato irreligioso, anzi porta in cuore il deciso bisogno di un soddisfacimento dei suoi bisogni religiosi che sia conforme al tempo nostro, ne segue che può essere soltanto colpa del *contenuto*, o meglio della *manca*za di *contenuto* del protestantesimo liberale stesso, se la gente non può entusiasmarsi per esso così come lo stesso protestantesimo liberale col suo lato negativo non soddisfa punto il gusto di opposizione, proprio del popolo, contro le autorità tradizionali, gusto che è un bisogno non *religioso* ma di *libertà*. Chi non assiste ad una predica liberale per odio contro l'ortodossia o per dilettersi di doti retoriche eccezionali, preferisce di solito andare a spasso, o dedicare la sua mattinata domenicale al lavoro e alla lettura. Le nostre precedenti considerazioni rendono abbastanza chiare le cause di questo fatto; tuttavia vogliamo dedicar loro un capitolo speciale.

VII.

L' IRRELIGIOSITÀ DEL PROTESTANTESIMO LIBERALE

Colui che porta in sè rappresentazioni metafisiche tali che da queste il suo sentimento resta positivamente impressionato, possiede religione. Se il suo sentimento venga preso con forma maggiore o minore, o se egli cerchi di proposito tali affetti e si abbandoni loro durevolmente, è cosa che dipende dalle disposizioni religiose del suo spirito e dallo sviluppo a cui queste sono giunte nella vita; ma è difficilissimo trovare un uomo completamente privo di tali disposizioni, anche se in molte persone i sentimenti provocati da *certe* idee metafisiche possono restare al di qua dalla soglia della coscienza, mentre in altri individui le stesse idee eccitano violenti reazioni del sentimento.

Ora, la metafisica fa parte della scienza. Ma non ogni uomo giunge alla scienza, o almeno alla trattazione scientifica della metafisica. E tuttavia ognuno, come Schopenhauer ha così bellamente spiegato, ha un bisogno religioso. Quindi è neces-

sario un mondo delle idee metafisiche, che non può essere insegnato e trasferito per vie strettamente scientifiche, e che serve a soddisfare il bisogno metafisico e, indirettamente, il bisogno religioso anche in coloro che stanno più lontani dalla scienza. Questa, diciamo così, *metafisica del popolo* è la religione; ma la religione contiene in sè di più che il semplice mondo delle idee metafisiche del popolo, contiene cioè mezzi e indicazioni per stimolare, con la maggior forza e durata possibile, il sentimento religioso sulla base di quella metafisica, e questo forma il culto, — e contiene anche le conseguenze che da quella metafisica si debbono trarre per la vita pratica dell'uomo, cioè la morale religiosa. La religione sola ha per sè il culto, ma ha comune l'etica non solo (come la metafisica) con la scienza consapevole, ma anche coi costumi inconsapevolmente stabiliti. Nei costumi, l'etica esiste come una cosa compiutamente data, accolta empiricamente, generata inconsciamente e perciò apparentemente non motivata; soltanto nella scienza, in quanto questa riconduce l'etica a principii metafisici, e nella religione, dove avviene la stessa cosa, i precetti morali hanno una *motivazione*, un fondamento che, almeno teoricamente, oppone una diga alla volontaria ribellione dell'individuo contro i precetti medesimi.

Così la religione comprende *tutta la filosofia* del popolo, perchè le altre parti della filosofia interessano poco o punto il popolo; infine, chiude in sè *tutto l'idealismo* del popolo, poichè l'arte giunge al popolo in forma troppo grossolana per elevarlo al-

l'idealismo artistico. Ogni ideale (o più precisamente: tutti gli ideali di natura *ideale*, escluso l'ideale materialistico di un socialistico paese di cuccagna) ed ogni abbandono dello spirito all'ideale si incarna per il popolo nella religione; essa sola gli tiene costantemente davanti agli occhi l'idea che ci sia alcunchè di più alto che il mangiare, bere e fare all'amore, che questo temporaneo mondo dei sensi non sia una cosa ultima ma soltanto l'apparenza di un mondo eterno, soprasensibile, ideale, del quale noi qui vediamo solo l'ombra nella nebbia. Il tener desta questa coscienza nel semplice spirito del rozzo popolo, sia pure solo in forma di oscuro presentimento, è il compito comune di tutte le religioni, le quali si sono elevate più in alto dei primordiali inizi di una grossolana religione naturale.

Il mondo metafisico delle idee deve restare sempre nella religione la viva fonte per destare i sentimenti nel culto e destare la volontà nella morale; quando questa fonte si dissecca, il culto si irrigidisce in un morto cerimoniale privo di significato e inaridisce l'etica religiosa facendone un moraleggiare serenamente astratto o sentimentalmente fraseologico, col quale non si può allettare nessuno. D'altro lato, la metafisica perde il suo carattere religioso non appena cessa di essere motivo diretto dell'eccitamento del sentimento e della volontà, diventando una semplice scienza teorica: diventando cioè o una vera scienza nella filosofia o una pseudoscienza nella teologia limitantesi ad interpretare e sistematizzare i dogmi trasmessi dai documenti. Il popolo non comprende chiaramente gli elementi

che si trovano associati nella religione, ma sente istintivamente che nella religione *cerca l'unità* di tutti questi elementi. Il popolo non conosce la parola: metafisica, ma sa di esigere dalla religione che questa gli offra la *verità*; non *tutte* le verità, quali sono disperse nella molteplicità delle scienze speciali, ma *la* verità, quella per cui lotta una scienza universale, la filosofia, l'unica eterna verità, la quale soddisfi il suo inconscio bisogno metafisico. Non già come se essa potesse venire impartita al popolo in modo esauriente in tutta la sua profondità, anche se la scienza l'avesse realmente insegnata così: no, il soprasensibile non può in generale essere reso così comprensibile all'intelletto umano confinato nella forma del sensibile: la sua essenza rimane sempre *mistero*, la sua espressione è sempre *simbolica*, sia che venga travestita in concetti astratti o in rappresentazioni plastiche.

Senza la profondità piena di presentimenti e senza l'infinita ricchezza del mistero offerente a ciascuno un aspetto diverso, non è possibile nessuna religione; ossia, il sentimento religioso non potrebbe reagire ad una metafisica senza misteri. Avviene del mistero nella religione come del mistero nell'opera d'arte: anche l'opera d'arte comincia a meritare in senso vero il suo nome solo allora, quando la sua apparenza esterna diventa *simbolo di un mistero*, il quale apre un mondo *infinito* allo spirito ansioso ed al pensiero che si sprofonda in esso, un mondo nel quale ciascuno trova un vantaggio spirituale suo proprio, senza poter accusare l'altro di errore. Ma, altresì, il mistero ha il suo giu-

sto posto *soltanto* colà dove ha luogo un trasferimento del soprasensibile nel sensibile, dell'eterno nel temporale, come avviene nella metafisica, nella religione e nell'arte; quindi non si può parlare di mistero là dove si tratta unicamente dei temporanei e naturali rapporti dei fenomeni fra loro, senza tener conto della radice metafisica del fatto fisico, ossia nei risultati delle scienze speciali e nelle reciproche azioni naturali delle creature nella lotta per l'esistenza e nella vita pratica. L'introdurre il mistero là dove esso non è al suo posto (per esempio nella monarchia secondo David Strauss) significa *mistificare* sè e gli altri; il negare il mistero là dove esso forma l'essenza della cosa (come per esempio fa Strauss nella religione) significa elevare ciò che vi è di ordinario nella superficie dei fenomeni al grado di sovrano del mondo così spiegato, in luogo dell'ideale distrutto nella sua essenza misteriosa. Il popolo in complesso non ha nulla in contrario, se il mistero che gli viene presentato come verità ripugna alla ragione; soltanto la cultura moderna, basata sul dominio della ragione, non ammette più che un mistero *ripugnante alla ragione* venga spacciato come verità. Noi tolleriamo il mistero soltanto nella forma di un'ipotesi che per via induttiva si presenta come necessaria, la quale supera il dominio del sensibile e, nella sua costituzione soprasensibile, lascia necessariamente un residuo incomprendibile per il nostro intelletto che si basa sul terreno sensibile: e ci basta che questo residuo non contraddica a sè stesso, cioè non sia ripugnante alla ragione.

Il cristianesimo offrì al popolo « la verità », ossia la metafisica del Medio Evo, un'artificiosa fusione di filosofia giudaica e di filosofia greca, un sistema d'idee che teneva pronte risposte logiche a tutte le domande, ed era meravigliosamente chiuso in sè, un sistema che può essere poco apprezzato soltanto da colui che non ha ancora superata l'ostilità contro di esso e non si è ancora raffinato fino ad acquistare l'obiettività storica. La verità della metafisica cristiana non fu, nel tempo della sua fioritura, messa in dubbio già solo per questo, che non aveva nessun concorrente, essendo allora la teologia l'unica scienza. Col tramonto del Medio Evo si elevò una nuova scienza, libera, basata soltanto sulla ragione e sulla esperienza, che non si curava della rivelazione; le contraddizioni fra questa verità terrestre e la verità cristiana furono eliminate mediante la strana teoria della duplice verità. Con la Riforma cominciano i tentativi di conciliare le due verità, ciascuno dei quali durò meno del suo predecessore. L'imperfezione del protestantesimo *esige* la credenza nella possibilità della conciliazione tra rivelazione e ragione, tra fede e scienza, qualunque sia il nome che si vuol dare a queste cose; solo quando il protestantesimo avrà compiuta tutta la sua evoluzione, quando avrà rotto con la rivelazione e avrà cessato di possedere una teologia in senso stretto, solo allora svanirà questa Fata Morgana, solo allora la verità del cristianesimo, prima ritenuta divina, sparirà dalla scena per lasciare il posto alla terrestre verità della scienza.

Il protestantesimo liberale del presente è giunto

a questo limite, e solo per incoerenza si astiene dal fare l'ultimo passo. Esso non crede più ad altra rivelazione che a quella che si fa giorno in ogni genio innovatore e creatore; perciò per lui la verità non dovrebbe essere altro che il momentaneo risultato della storia dell'evoluzione della verità in tutti gli spiriti collaboranti ad essa; e fra questi spiriti, Gesù e i suoi discepoli potrebbero prendere soltanto un posto assai modesto, poichè essi ripudiarono i punti di vista di *principio* della verità. In altre parole, la verità dovrebbe essere cercata dal protestantesimo liberale *nella storia della filosofia*, e la *storia della teologia* dovrebbe venir presa in considerazione solo in quanto si possa trovare in essa una verità *filosofica*, ossia *fondata in sè medesima*, non appoggiata ad una pretesa rivelazione.

Ciò però non avviene: anzi, si continua a teologizzare nella forma esteriore dell'antica teologia, diventata insostenibile col concetto della rivelazione, la quale si attiene fortemente ad una terminologia maturata da una concezione del mondo completamente diversa e, con le più arbitrarie interpretazioni e ipotesi, la riempie di un senso completamente eterogeneo. Un simile contegno è in realtà ancor più spregevole e ripugnante che lo zelo con cui la teologia ortodossa si occupa del suo sterile lavoro da formiche. In tali circostanze, ci si può appena meravigliare se la meschinità di spirito degli ortodossi, nella sua lotta contro simili interpretazioni e travisamenti del tradizionale contenuto dei fondamentali concetti teologici, prova l'impressione che all'avversario manchi quella buona fede di cui essa

medesima si compiace. Se la imponente architettura gotica della teologia medioevale non è più conforme al nostro gusto, nessuno ci impedisce di costruire diversamente, ma non si deve darci ad intendere che il senso vero, scoperto proprio ora, delle antiche cattedrali sia precisamente quello di essere castelli di carte.

Così il protestantesimo liberale ha solo poi una *teologia apparente*, alla quale non può rinunciare perchè vuol simulare una fissa continuità; ma la conservazione di quell'apparente teologia non lo lascia giungere a comprendere la verità della *scienza* come nuova ed unica *base*. Esso si siede sopra una sedia alla quale ha legate le gambe, e si aggrappa con le mani a tutto ciò che si trova vicino. Può il popolo sperare di trovare in un tale punto di vista la « verità » ch'esso cerca nella religione?

Abbiamo più sopra riconosciuto nella metafisica l'elemento fondamentale di una religione. Se ora vogliamo domandare al protestantesimo liberale quale sia dunque la sua metafisica, lo metteremo in un grande imbarazzo. I suoi rappresentanti si tengono a tale proposito prudentemente riservati, ed evitano, con evidente terrore, ogni profondo contatto con la metafisica. La causa di ciò è doppia: anzitutto questa, che essi sanno che ciascuno di loro ha una *metafisica diversa*, cosa però di cui il popolo non si deve accorgere; e poi quest'altra, che essi tutti quanti hanno più o meno il vago sentimento che devono propriamente trovarsi in imbarazzo per causa della loro metafisica. Perchè, non potendosi assolutamente sbarazzare del *teismo*, fin

quando vogliono attenersi fermamente alla continuità storica col cristianesimo ed all'antropopatismo del *Padre* celeste che ama personalmente i suoi figli e si cura delle loro preghiere, devono anche accettare per soprammercato le conseguenze del teismo, la sopra menzionata eteronomia della morale, la necessità di una teodicea ossia di una giustificazione di un Dio, personalmente onnisciente, di fronte ai gravi difetti della sua creazione, voluta da lui consapevolmente e preveduta in tutti i suoi particolari, e a tal fine devono anche ammettere un ottimismo che mette in tacere il male e promette mari e monti per l'avvenire, e finalmente un libero arbitrio della creatura, indeterministico e servente di capro espiatorio per il male. Ma ciò significa che essi ignorano quanto hanno fornito i *grandi* filosofi dopo Kant, oppure che da essi tolgono solo alcune cose secondarie che si adattano alla loro bottega, e nelle cose essenziali non vanno oltre il piatto teismo del periodo razionalista del secolo decimottavo; ma essi amalgamano l'arido razionalismo di quel periodo con la sentimentalità dell'ultimo teologo al quale sia stato ancora storicamente lecito di credere alla possibilità di conciliare la fede con la scienza, e avvolgono il pasticcio così fabbricato in un assordante farragGINE di frasi, i cui ingredienti sono abilmente raccolti da tutti i cassetti della « cultura moderna ». Ma il deismo anteriore a Kant, con la sua triplice costellazione di Dio, libertà e immortalità, può oggi tanto poco passare per filosofico quanto la sistematica vaporosità di Schleiermacher. Il protestantesimo liberale, in quanto prende sul se-

rio il suo teismo, si trova fuori dalla vera linea dell'evoluzione filosofica del secolo decimottavo, e solo in senso negativo esso svolge un pathos per la *verità* e per il progresso spirituale, là dove si tratta di distruggere il dogma positivo e di demolire le vecchie barriere dell'autorità.

Ma succede di peggio. Esso si avvede alquanto di tale stato di cose, *ed egli stesso non crede più molto alla sua metafisica*. Si attiene ad essa soltanto in mancanza di meglio e per conservare la connessione col cristianesimo. C'insegna bensì l'immortalità del consapevole spirito individuale e l'infinito progredire di esso; ma presuppone che noi non ci curiamo più oltre di questo duplice al di là. Ci insegna la libertà morale, e l'amorosa Provvidenza di Dio, ma ammette come naturale che noi crediamo, con la moderna scienza della Natura, che il mondo cammina secondo leggi invariabili e necessarie. Non si deve allora giungere a pensare che la metafisica teistica sia una semplice facciata apparente, e che là dietro si nasconda in realtà un edificio del tutto diverso, il naturalismo moderno con la sua falsa credenza nella sostanzialità della materia? Non serve il difendersi contro questa supposizione: la vecchia concezione teistica del mondo è effettivamente diventata incompatibile con la coscienza moderna, alla quale è solo più lasciata la scelta fra il naturalismo materialistico alla maniera di Strauss e il monismo spiritualistico o panteismo. Il primo si può imparare da pellegrinaggi dottrinali materialistici, il secondo finora, finchè non ci sarà in occi-

dente una religione panteistica, si può solo imparare dai veri filosofi.

Deismo e materialismo hanno una strana parentela, che per lo più è basata sulla comune superficialità e sulla comune avversione a tutto ciò che è profondo ed inafferrabile. Entrambi sono razionalismo in senso cattivo, in quanto che prima di ogni indagine negano qualsiasi residuo irrazionale, e trovano tutti i problemi così piani e piatti come è la loro propria facoltà di comprensione. Entrambi per secoli in Francia ed in Inghilterra si trovarono perfettamente insieme, in quanto che il materialismo considera il mondo come una macchina puramente materiale che Dio un bel giorno ha fabbricata e terminata. Ma da ultimo questa pace apparente finisce sempre così, che il materialismo manda a casa il superfluo macchinista, avendo scoperto che le ruote si adattarono l'una all'altra, fregandosi insieme, finchè il tutto andò bene. Non avrebbero realmente i protestanti liberali il sentimento che il loro Dio è minacciato di una vicina espulsione? E forse la collera contro Strauss sarebbe così inasprita per il fatto ch'egli ha messo loro tanto crudamente sotto il naso questa spiacevole prospettiva?

Comunque sia, la perdita sembra poco importante. Perchè ciò di cui essenzialmente importa al sentimento religioso, il *mistero*, si può trovare tanto poco nel deismo quanto nel materialismo. Qui come là tutto è spiegato e chiarito in modo che non resta più nessun punto oscuro, al quale lo spirito ansioso possa aggrapparsi. Può darsi che la filosofia tedesca abbia torto, e la volgarità deistico-



materialistica abbia ragione; ma allora si deve smettere la pretesa di fondare un eccitamento ed una soddisfazione del sentimento religioso sopra una simile « verità », che non conosce metafisica o conosce solo una metafisica di paglia. E' una pretesa di Strauss, — pretesa non solo audace, ma veramente ingenua, — quella che noi dobbiamo provare una pietà religiosa e un senso di attaccamento ad un universo che è soltanto l'aggregato di tutte le singole sostanze materiali e ogni momento ci minaccia per futili motivi di frantumarci fra le ruote e i denti del suo spietato meccanismo. Qui l'ex-teologo gioca un cattivo tiro al pensatore moderno, e ancor peggiore dell'affermazione è la motivazione di questa, tentata con uno esperimento isolato, ossia col constatare la reazione del suo spirito contro il pessimismo di Schopenhauer. Ciò che in questo caso reagisce in lui, è il sentimento del soddisfatto contentarsi di questo mondo, ossia il sentimento mondano, irreligioso, opposto al punto di vista anti-mondano cioè schiettamente religioso di Schopenhauer.

Nei Sacramenti cristiani, il mistero era avvicinato al popolo, per così dire, in forma tangibile; che cosa può offrire il protestantesimo liberale che possa formare in qualche modo un surrogato religioso di questi misteri diventati insostenibili perchè ripugnanti alla ragione? Sarà forse, questo surrogato, la preghiera ad un Dio al cui soprannaturale intervento nei miei processi psicologici conformi a leggi io posso così poco credere come al suo intervento nei processi esterni della Natura, e di fronte

al quale dunque io, con la mia preghiera di essere spiritualmente rafforzato e di avere l'animo consolato, dovrei ritenermi un pazzo, così come se lo pregassi di mandarmi un buon tempo per il mio raccolto o di allontanare una minacciante epidemia? Se però si ammette che la preghiera è un consapevole inganno di sè, la quale però deve venir conservata in grazia del suo favorevole effetto psicologico, la preghiera viene abbassata al medesimo livello della violenta bestemmia che dà al facchino la forza di compiere nuovi sforzi, quando il sacco ch'egli porta sembra troppo pesante per poterselo caricare sulle spalle.

Non meglio che colla metafisica del protestantesimo liberale stanno le cose colla sua *etica*. Come già fu osservato, il teismo può coerentemente generare soltanto una morale eteronomica; ma questa ripugna alla coscienza moderna, e il protestantesimo liberale ci tiene troppo alla cultura moderna per esigere così goffamente dalla coscienza moderna una morale eteronomica della volontà divina. Ma poichè il suo è semplicemente un teismo vergognoso, nascondente la sua nudità metafisica sotto il mantello dell'amore cristiano, il mezzo più semplice per sfuggire alla malvista eteronomia è quello di rendere autonoma la morale e separarla dalla metafisica, ricacciata, anche senza ciò, nel secondo piano. Qui ci si può richiamare al precedente di Herbart e di Kant (sebbene la ragion pratica di Kant non abbia affatto un carattere puramente psicologico, ma, osservata più da vicino, abbia anche nella sua universalità un carattere molto metafisi-

co), si può nuotare a piacimento in espettorazioni sopra un « amore senza fine », e, adorando il concetto di umanità, elevarsi fino all'altezza della cultura contemporanea. In una simile morale nessuno può obiettare alcunchè contro l'autonomia, e si è provveduta sufficiente materia per fare prediche.

Ma « è facile *predicare* la morale, è difficile fondare, *motivare* la morale ». In che modo si vogliono motivare le prediche di morale? Evidentemente in nessun altro modo che facendo appello alle inclinazioni morali e agli impulsi principali dell'uomo. Se questi esistono con forza sufficiente, l'appello riesce, ma in tal caso era superfluo; se non esistono, la predica morale verrà derisa e schernita, e il predicatore non sarà in grado di spiegare anche solo teoricamente allo schernitore il suo torto. Perchè gli schernitori si appellano altrettanto bene come lui agli impulsi e alle inclinazioni dell'animo umano, e per decidere quale delle due specie di inclinazioni sia da preferirsi, se, per esempio, l'amore o l'odio, il perdono o la vendetta, la rinuncia a sè stesso a l'egoismo meritano di essere preferiti come motivi dell'agire, il predicatore non dispone di altro mezzo che l'appellarsi di nuovo al sentimento o al gusto dell'uomo, i quali sono soggettivamente diversi. Sbarazzandosi della metafisica, l'etica ondeggia nell'aria; può bensì istituire ancora regole, ma non può far nulla quando un individuo non trova queste regole di suo gusto. Senza la metafisica, l'etica è tutt'al più una dottrina naturale degli impulsi e delle inclinazioni dell'uomo, tenendo conto delle loro conseguenze per la società; ma quanto

alla pretesa di essere norma dell'agire, l'etica così può soltanto *affacciarla*, ma non più *giustificarla*, quando un'ostinazione illimitata le chiede di legittimare tale pretesa. Come etica in senso vero, cioè come scienza della realtà *da correggere*, l'etica è possibile solo se si fonda sopra una metafisica monistica, che abbassa al livello di fenomeno oggettivo la volontà individuale, la quale nella sua apparente sostanzialità si crede assoluta, e così la spoglia della sua arrogante indipendenza e sovranità, mentre il teismo la rafforza precisamente nella sua immaginaria sostanzialità e provoca formalmente la rivolta di Prometeo contro il creatore, il quale lo ha creato senza chiedergli il permesso.

Ma il fatto che l'etica del protestantesimo liberale sia *antiscientifica* non avrebbe infine gran peso di fronte alla circostanza che essa, se non favorisce la moralità, tuttavia *non la ostacola* come la ostacola l'egualmente eteronomica pseudomorale del vero teismo cristiano. Ma ciò che a noi importa è questo, ch'essa non è più un'etica *religiosa*, mentre era completamente tale la morale eteronomica del cristianesimo. Poichè un'etica può soltanto essere religiosa se essa è di più che una spiegazione del gioco psicologico degli istinti, se si appoggia sulle basi metafisiche della religione e con queste crea le sue motivazioni. Noi non abbiamo rotto con la legge di Mosè e coi comandamenti della Chiesa infallibile per lasciarci dettare le leggi della morale da un qualsiasi predicatore liberale, le quali leggi così resterebbero di nuovo per noi eteronomiche. Il prete ortodosso può atteggiarsi da oracolo, ma il prete

liberale deve rinunciare a ciò, tanto nell'etica quanto nella metafisica; deve tenersi pronto a dare una motivazione al contenuto dei suoi precetti, là dove l'ortodosso rimanda al comandamento di Dio.

Se il predicatore liberale si vede cacciato dalla posizione autoritativa, ch'egli in teoria ripudia e respinge lontano da sè, ma in pratica vorrebbe così volentieri dividere col suo collega ortodosso, egli suole attenersi all'amore come a principio morale. Ma se tutto deve finire per mettere capo a questo, che la moralità sia la stessa cosa che l'amore e la bontà del cuore, i predicatori possono smettere completamente di predicare la morale, poichè non riesciranno mai a introdurre con le loro prediche l'amore in un cuore che è privo di amore. Se si tramuta, psicologicamente, l'intera religione in etica e si addolcisce tutta l'etica in amore, se, in una parola, si dissolve la religione nell'amore, si rinuncia a tutto ciò che nella religione è *più* che amore, a ciò che precisamente rende *religioso* l'amore, in altre parole si confessa che ci si sforza di elevare al grado di religione l'istinto caratterologico dell'amore, perchè si è *perduta* la vera religione. E' vero, la religione non è un pescecane, come credevano gli Inquisitori, ma non è nemmeno un polipo, una medusa: il pescecane può almeno far paura, ma una viscida medusa è sempre soltanto ripugnante.

Questa considerazione non deve affatto toccare l'alta importanza dell'amore, ma deve ricordare che non si può spacciare per il *tutto* una *parte*, nemmeno la parte più nobile. L'amore è solo una delle molte forme in cui la moralità si presenta co-

me sentimento; alla sua volta il sentimento è solo una delle forme in cui l'elemento morale si presenta nell'anima, e la vera *motivazione* della moralità non va cercata in tutti questi fattori psicologici. L'amore può essere amore naturale, magari amore morale, senza avere il minimo carattere religioso. Lo spacciare per religione l'amore come tale significa negare l'essenza della religione; il dichiarare religiosi tutti i rapporti terrestri imbevuti d'amore, significa distogliere lo sguardo da ciò che è unicamente e veramente religioso.

Non è meraviglia che un punto di vista, il quale con la sua metafisica deve tenersi riservato su tutte le cause, il cui culto si muove tra contraddizioni, e la cui morale separata dalla metafisica e dalla religione ondeggia senza appoggio nell'aria, non possa dare nessuna soddisfazione al bisogno religioso. Il protestantesimo liberale è necessariamente diventato un fenomeno irreligioso della storia, poichè ha preso come criterio gli interessati della cultura moderna e ha tentato di porre il cristianesimo su queste rotaie, e perchè la cultura moderna presa come criterio possiede, in conseguenza dell'essersi sviluppata dalla lotta dell'elemento mondano contro la religione stessa, un carattere irreligioso.

Dappertutto la religione nasce dallo stupore dello spirito umano per l'esistenza del male e del peccato e dal desiderio di spiegare l'esistenza di questi e, possibilmente, di vincerli. Chi non si sente oppresso da nessun male, gravato da nessuna colpa, non avrà occasione di andare coi suoi pensieri

di là dagli interessi mondani; ma chi si domanda: « come mi è avvenuto di dover sopportare questo male? », e: « come giungerò io a riconciliare con me stesso la mia coscienza tormentata dalla colpa? », è sulla via della religione, ossia sulla via di occuparsi di problemi e di interessi che superano gli interessi mondani. Sia poi che si accentui maggiormente il lato del male o quello del peccato, quella che conduce alla religione è pur sempre l'*insoddisfazione* delle cose del mondo (il malcontento dei mali che colgono un uomo o del proprio temperamento che conduce al peccato). Se i dolorosi sentimenti che vengono causati dal male e dal peccato non pesano sulla bilancia tanto da superare durevolmente le piacevoli sensazioni della vita terrestre, le correnti religiose dello spirito saranno soltanto velleità fuggitive, eccessi privi di durevole influenza sulle disposizioni fondamentali dell'animo. Solo quando il doloroso dubbio sul male e le angosce di una colpevole coscienza superano le gioie del mondo e diventano stato d'animo dominante, cioè solo quando la concezione *pessimistica* del mondo diviene *prevalente*, la religione può impiantarsi durevolmente e saldamente nell'animo. Là dove non esiste un tale stato d'animo pessimistico, la religiosità non può, per lo meno, maturare spontaneamente; allora, soltanto il rispetto, inculcato dall'esterno, delleteriorità della religione, assumerà l'ingannevole apparenza della religiosità.

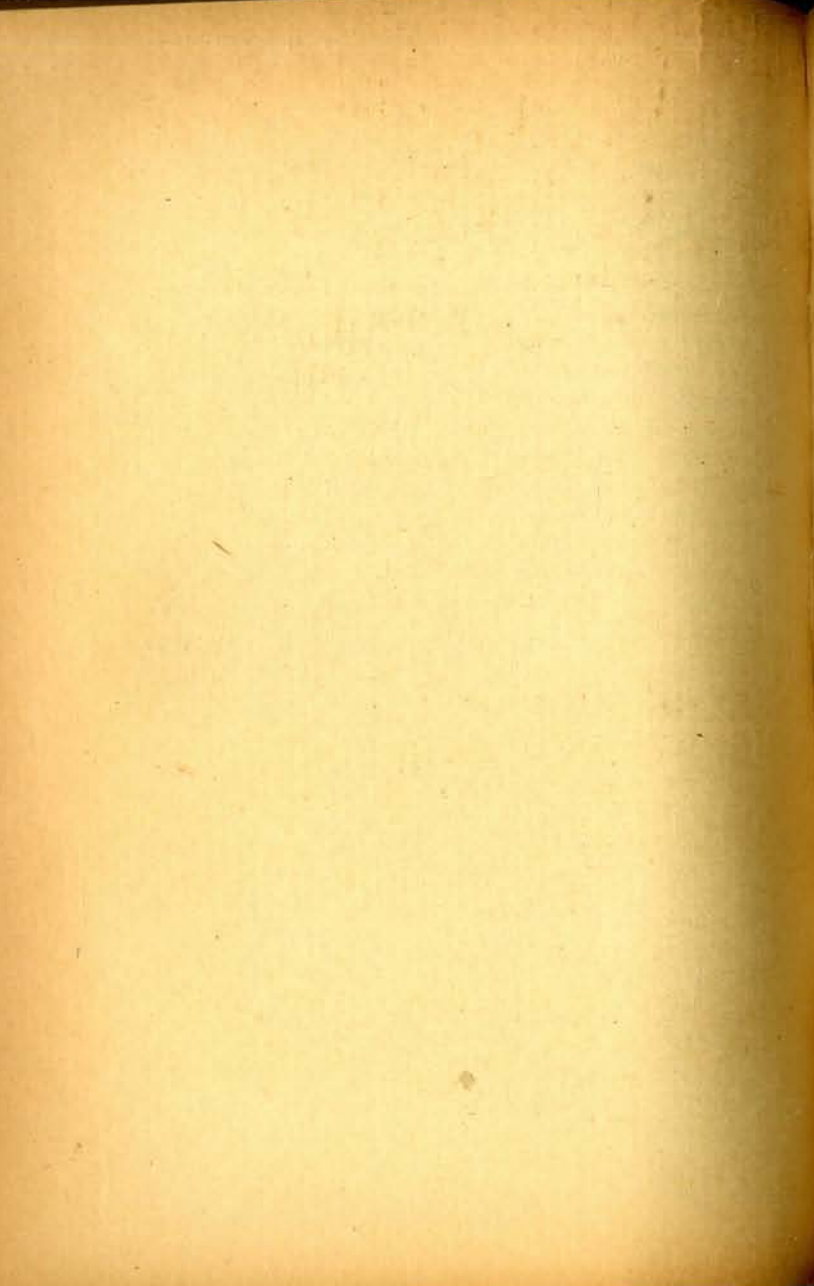
Il cristianesimo fiorì, come ogni vera religione, dalla concezione pessimistica del mondo, e nel persistere di questo pessimismo ha messo radice la re-

ligiosità cristiana, finchè il Rinascimento condusse la gioia pagana del mondo a lottare contro il disprezzo cristiano del mondo e contro la fuga del mondo, e la dileguantesi fede nella beatitudine trascendente lasciò di nuovo il posto alla visione della beatitudine terrestre, che fino ad allora si era sdegnata a profitto della celeste. Il razionalismo non si astenne dal motivare anche teoricamente l'ottimismo, al quale il rinascimento del paganesimo rendeva praticamente omaggio, e il protestantesimo progredito con la cultura moderna vive e si muove in questa pagana gioia del mondo e in questo benessere ottimistico, ossia nella concezione del mondo che è più di ogni altra *sfavorevole alla religiosità*. Come, in generale, il talento specifico del protestantesimo liberale, che si muove in puri compromessi, è quello di *accomodarsi abilmente alle cose*, così esso si serve di questo talento anche di fronte ai mali ed al peccato di questo mondo, i quali certamente non sono troppo cattivi se uno sa accomodarsi con essi tanto giozialmente e piacevolmente come fa un pastore protestante. E, cosa mirabile, su questo punto gli ortodossi e i liberali si somigliano come un uovo ad un altro. A dir vero, gli uomini della Riforma avevano fatto brutto viso a questo cattivo mondo, il quale appartiene interamente al diavolo, ma in segreto gli avevano già teso un dito, ed è noto che allora il diavolo prende volentieri la mano intiera. In teoria, ancor oggi i veri discepoli di Lutero si scagliano contro il mondo che è fondamentalmente cattivo, corrotto, e generalmente sotto la maledizione di Dio; ma in pratica si

trovano proprio bene in questo cattivo mondo, che concede loro una parrocchia con cui nutrire una moglie ed una mucca, così come i liberali che lodano questo ottimo fra tutti i mondi. Ciò può essere molto ragionevole e pratico e naturale ed idilliaco e tutto ciò che volete, ma non è religioso nè cristiano. Se si vuole una prova ancor più sicura di quanto sia grande il contentamento del mondo ossia la mondanizzazione irreligiosa del protestantesimo, basta fare attenzione ad modo in cui questi protestanti liberali si scagliano con alte grida contro colui che osa disturbarli nella calma serenità del loro pagano trovarsi bene in questo magnifico mondo, e tenta di aprire di nuovo gli occhi all'umanità moderna sopra la mancanza di valore delle cose del mondo, sulla profondità e l'universalità della miseria del mondo e sulla natura illusoria del maggior numero e delle più aspramente desiderate fra le gioie del mondo. Ciò significa: lapidate lo scellerato che mette la sua mano sacrilega sulla nostra santità, sulla felicità di questo mondo! Perchè se simili modi di vedere diventassero generali, gli uomini finirebbero per diventare di nuovo religiosi, e allora sarebbe finita per il protestantesimo liberale e per la sua bella vita!

Compendiando ora i risultati a cui siamo giunti, vediamo che il protestantesimo liberale consiste in una metafisica indeterminata, piatta, meschina, che viene quanto più è possibile sottratta allo sguardo dei critici in un culto felicemente sbarazzato di ogni mistero ma non per questo diventato privo di contraddizioni; e in un'etica schiantata dalla meta-

fisica e perciò irreligiosa; e si basa sopra una concezione del mondo la quale, col suo carattere profano e col suo ottimistico contentarsi del mondo, non è in grado di far nascere una religione, e deve, entro un tempo più o meno lungo, lasciare intristire nelle comodità mondane i residui di religiosità che per avventura portasse con sè. Questo risultato basta per giustificare il rimprovero di *irreligiosità* mosso al protestantesimo liberale, non nel senso che tutti i suoi seguaci siano già oggi uomini irreligiosi, ma nel senso che il punto di vista del protestantesimo liberale è, in linea di *principio*, *irreligioso*, e, esercitando una durevole influenza sull'umanità, finirebbe per estinguere la religiosità o per ridurla a miserabili residui, appena degni di questo nome.



VIII.

LA NECESSITÀ E LA POSSIBILITÀ DI UNA NUOVA RELIGIONE MONDIALE

Sembra che i risultati delle considerazioni finora svolte abbiano apportato una risposta definitiva alla domanda con cui cominciò la nostra indagine, se nello stato di cose presente debba verificarsi una trasformazione di ciò che esiste o una nuova creazione: e la risposta è favorevole alla nuova creazione, nel senso colà spiegato. Il principio cattolico d'autorità ha poco fa tratte le sue ultime conseguenze nel mummificato cristianesimo dell'oltremontanismo col dogma dell'infallibilità, schernitore della ragione e della civiltà; e il principio protestante della negazione critica dell'autorità ha pur esso tratte le sue conseguenze con la completa dissoluzione del cristianesimo positivo, e diluendo e abbassando la religione sino a farne una irreligiosità puramente mondana: tutti i tentativi di mediazione fra questi due estremi *egualmente inaccettabili* sono già scivolati via sul piano inclinato del protestantesimo e sono *lasciati indietro* dal decorso

dell'evoluzione storica, e il rinfrescarli sarebbe un voler mettere bastoni nelle ruote dell'evoluzione storica logicamente necessaria per fermarla o per farla volgere a ritroso.

L'idea cristiana ha percorso sino al termine il cammino della sua vita; il suo ramo ascendente fu il cristianesimo primitivo ed il cattolicesimo sino al fiorire della « verità » cristiana con Tommaso d'Aquino, il suo ramo discendente fu il cattolicesimo decadente e il protestantesimo sforzantesi in tentativi di conciliazione, tentativi praticamente e temporaneamente preziosi ma idealmente e durevolmente insostenibili. La fine, per la sua *vacuità* negativa in contenuto cristiano, somiglia in modo sorprendente al primo cominciamento, ma ciò che positivamente lo riempie è fondamentalmente diverso: oggi è la cultura moderna, allora fu il giudaismo talmudico, forse quello di Hillel. L'ordinata della curva cristiana si trovò infine ad essere di nuovo zero, come fu al principio, ma l'ascissa è oggi incomparabilmente diversa.

Se il cristianesimo ha comune con altre religioni la concezione pessimistica del mondo e l'impulso ad elevarsi con la verità metafisica sopra la miseria di questo mondo, l'idea fondamentale *specificamente cristiana* si deve cercare nella credenza in un redentore dalla coscienza della colpa (qui la colpa è messa, in modo notevole, in risalto di fronte al male), in un mediatore che concilia ed unisce l'uomo con Dio; e la *fede cristiana è la fede in Cristo considerato come questo redentore e mediatore*. Ma se Gesù di Nazareth è considerato come il figlio le-

gittimo del falegname Giuseppe e di sua moglie Maria, questo Gesù e la sua morte possono così poco redimere me dai miei penati come possono redimersi, per esempio, Bismarck o Lasker, e ancor meno, di gran lunga, può essere mediatore fra me e Dio di quanto possa esserlo il confessore cattolico, il quale almeno, per dirsi tale, si basa sul figlio di Dio e sui santi. La base sistematica del cristianesimo è quindi diventata insostenibile di fronte alla cultura moderna; ciò che del cristianesimo è rimasto può pretendere, nel quadro di un nuovo sistema religioso basato sopra un nuovo principio, ad un'importanza secondaria ed ausiliaria non spregevole, ma per sè solo è *impotente* a soddisfare il bisogno religioso, specialmente quando si *ripudia* l'indispensabile premessa di *ogni* religiosità, il *pessimismo* del cristianesimo positivo. Ma anche se si conservasse questo fattore, o piuttosto lo si *ristabilisse* contro il giocondo e soddisfatto ottimismo del protestantesimo, si avrebbe sempre soltanto il *fondamento*, senza dubbio indispensabile, della nuova costruzione religiosa, ma nulla di più; si possederebbe una concezione del mondo, nel senso di uno stato d'animo sospingente alla religione, nello stesso senso in cui la possedettero Buddha, Gesù, Paolo, Giovanni, San Francesco, Savonarola, ecc., e si avrebbe ancora, non risolto, il problema *quale* nuova costruzione religiosa possa soddisfare in pari tempo il bisogno religioso fondato su quello stato d'animo e la civiltà moderna.

Ogni tentativo di una risposta diretta a questa domanda includerebbe in sè la pretesa di presen-

tarsi come fondatore di una nuova religione. Questa pretesa non solo è lontana da me per motivi soggettivi, ma viene già eliminata dall'oggettiva convinzione che la scienza e i suoi rappresentanti *non sono affatto idonei*, per loro natura, ad agire *direttamente* sulla fondazione di nuove religioni. Ciò è confermato dalla storia, e risulta anche come conseguenza del rapporto sopra discusso (nel capitolo III) fra religione e scienza. Nei fondatori di religioni quella che ottiene i maggiori e decisivi successi presso il popolo non è mai la scienza ma la forza dell'esposizione chiara e figurata di idee religiose conformi ai tempi e la potenza della personalità che le rappresenta. Ma d'altro lato anche questi uomini non succhiano già dalle proprie dita le idee infiammanti, ma le attingono dalla provvista d'idee esistenti al loro tempo nella fede popolare e nella scienza, e fra queste idee, giunte forse alla loro conoscenza in forma molto imperfetta, scoprono quelle che s'impadroniscono potentemente del loro spirito religioso, e ne sperimentano, comunicandole ad altri, l'azione entusiasmante (forse fino ad allora trascurata o disprezzata da altri) sugli animi del popolo, schiusi a tali influenze dalle vicende del tempo. Quindi la scienza può dal canto suo prendersi cura di religioni, non ancora nate ma diventanti già un bisogno, solo in questo senso, che, appunto come scienza, si sforza con probità e zelo di crescere quanto più è possibile in profondità e molteplicità onde offrire all'avvenire il più ricco e prezioso materiale d'idee possibile, dal quale

l'avvenire stesso potrà attingere per l'eventuale nuova religione.

Se già ci siano per il vicino avvenire prospettive di simili nuove creazioni religiose durevoli e forti, è una domanda cui è difficile rispondere affermativamente, poichè la tenacia e la facoltà storica d'irrigidimento delle forme di religione tuttora esistenti sarebbero valutate troppo poco se si credesse che oggi, quando appena i più spinti seguaci del protestantesimo liberale cominciano ad acquistare coscienza delle ultime conseguenze del principio protestante, il passato come religione della massa che, storicamente, in fatto di cultura si trova sempre di secoli più indietro che lo spirito del tempo, sia già abbastanza morto per poter essere spazzato via da un fresco soffio di vento religioso. Nemmeno quando il processo evolutivo sarà giunto a questo punto potrà sopraggiungere il fatto nuovo, ma dovrà intercorrere un più o meno lungo periodo di sterilità che servirà alla completa putrefazione dell'antico e alla preparazione chimica del terreno per una nuova fecondità.

Da ultimo non si può negare la *possibilità* che in generale non si debba giungere a nuove vitali formazioni religiose, sebbene questa ipotesi sia tanto estrema ed inverosimile quanto l'altra che la religione futura sia prossima. A dir vero tale ipotesi si fonda sull'argomento, apparentemente plausibile, che la vita dello spirito viene sempre più invasa dalla vita dell'intelletto, e che i bisogni religiosi dello spirito sono in costante decrescenza. Ma qui si scambia in parte un momentaneo fenomeno del-

l'epoca con una durevole tendenza dell'evoluzione, e in parte si spiega inesattamente questa tendenza dell'evoluzione (che in certo senso si deve assolutamente ammettere) nella sua reazione sulla religiosità e sullo spirito in genere. E' vero che l'intelletto cosciente, col progredire dell'umanità, assume sempre maggiore importanza; ma, a lungo andare, ogni perfezionamento dell'intelletto reagisce sulla sfera del sentimento arricchendolo e raffinandolo, e la lotta dell'intelletto contro il sentimento finisce sempre per volgersi unicamente contro la forma di sentimento trasmessa da una anteriore fase della evoluzione, non contro la forma che risponde alla nuova fase dell'intelletto, forma che può nascere gradatamente solo dopo la parziale distruzione dell'antica. Chi vorrebbe negare che lo sviluppo intellettuale stia facendo passi formidabili e duraturi? Altrettanto è certo che una nuova religione deve *per principio* tener conto della ragione, cosa di cui le religioni antiche avevano solo secondariamente bisogno. Ma da ciò non segue che il bisogno religioso debba rimpicciolirsi durevolmente ed in misura crescente, fin quando il popolo, come tale, non sia completamente diventato astrattamente scientifico in senso rigoroso, — e questo non dobbiamo aspettarci mai. Per contro, il terreno materno del bisogno religioso, cioè la concezione pessimistica del mondo, si estenderà costantemente, poichè l'umanità, quanto maggiormente pone al proprio servizio le forze che le assicurano il benessere sulla terra, tanto più deve vedere come sia impossibile superare per questa via il tormento del vivere e giungere

alla felicità o anche soltanto al contentamento. Un periodo di prosperità delle cose terrestri può essere ottimista fin quando conserva la speranza di godere, giunto alla mèta, la felicità; ma non appena la mèta è raggiunta, il popolo prosperante si accorge che non è più felice di prima, e che i suoi assillanti e tormentosi bisogni sono diventati più numerosi. Perciò l'ottimismo è sempre solo un *intermezzo* nelle nazioni che si trovano realmente in una fase di prosperità terrestre, ma il pessimismo è il *durevole stato d'animo fondamentale* dell'umanità giunta a riflettere su sè medesima, e, dopo che fu percorso un periodo di prosperità materiale, prorompe con cresciuta violenza. Ma perciò anche l'impulso a superare la miseria del mondo, sia pure soltanto idealmente con la coscienza, si fa valere con sempre crescente intensità dopo che sono decorsi i periodi della mondanizzazione e dell'assorbimento dell'uomo negli interessi materiali, e quindi *il problema religioso diventa il più scottante di tutti solo allora* quando l'umanità ha raggiunto tutto ciò che in civiltà può in genere raggiungere sulla terra, e guarda dall'alto tutta la pietosa miserabilità di questa situazione, la più alta che si possa raggiungere sulla terra.

Oltre al fatto che la scienza come tale prepara le future nuove formazioni religiose, non si può contestare nè farle carico del fatto che essa esamina ciò che ora possiede partendo dal punto di vista di orientarsi, secondo il giudizio che se ne può oggi fare, sulle idee che hanno prospettiva di presentarsi un giorno come surrogato del cristianesi-

mo e di fondersi coi residui di questo che possono essere conservati. Questo esame può ottimamente prendere per punto di partenza la osservazione dell'importanza storica delle religioni principali, e allora apparirà che, in corrispondenza con gli attuali rapporti internazionali, la religione dell'avvenire, per poter diventare religione *mondiale*, dovrà costituire la sintesi delle evoluzioni religiose orientali ed occidentali, monoteistiche e panteistiche, e solo così potrà tener conto ad un tempo dei bisogni religiosi e degli intellettuali dell'epoca nuova.

Un simile orientamento generale della scienza su tutto il suo patrimonio di idee utilizzabili in senso religioso, orientamento che nelle pagine seguenti potrà naturalmente venire abbozzato solo con rapidi tratti, non pretende affatto di prescrivere le sue vie alla religione dell'avvenire; ma per lo meno si sforza di rompere con l'antifilosofico contrasto fra cristiani e pagani, e di conservare, in cosmopolitica imparzialità, i loro diritti alle fasi di civiltà, apparentemente separate e prive di connessione fra loro, cioè alle indiane e alle mediterranee, e di aprire la prospettiva di un futuro confluire di queste grandi correnti religiose in un letto comune. Solo così si introduce un senso nella storia mondiale, poichè questa di solito viene semplicemente intesa come storia della metà occidentale del vecchio mondo, lasciando da parte la civiltà del centro dell'Asia, la quale fa, per così dire, soltanto la parte di quinta ruota del carro.

Ciò che noi vogliamo così trattare non è dunque la religione stessa dell'avvenire, la quale si trova

ancora velata dalla nebbia ai nostri sguardi, ma solo le pietre fondamentali della storia, della religione della filosofia, che a noi sembrano potersi utilizzare ed essere idonee alla costruzione di quella religione.



IX.

LE PIETRE FONDAMENTALI STORICHE DELLA RELIGIONE DELL'AVVENIRE

All'inizio della religione troviamo l'indifferenza dell'elemento teistico e del panteistico, del monoteistico e del panteistico: la coscienza non è ancora consapevole della portata delle differenze fra trascendenza ed immanenza, fra unità e pluralità, e a seconda del bisogno momentaneo considera la sua divinità come travantesi fuori del mondo o nel mondo, come unitaria o disgregata nella molteplicità. Poichè la religione comincia con la venerazione delle forze della Natura, la tendenza di tutte le religioni primitive alla pluralità degli Dei è inevitabile; poichè lo spirito infantile a pensante per immagini dà a *tutto* forma umana e passioni umane, non è sorprendente che esso faccia così anche con le molte forze della Natura, e queste diventino per lui molti Dei personali. D'altro lato le forze della Natura sono, per loro essenza, immanenti nella Natura, e, nonostante tutte le mutue lotte fra le forze naturali, lo spirito religioso sente chiaramente la connes-

sione unitaria della Natura intiera, e ciascuna delle principali forze naturali gli appare identica con le altre in questo, ch'egli le considera quali rivelazioni di un Essere soprannaturale, divino, e perciò la religione primitiva si serve, senza pensarci, in ogni occasione della figura retorica chiamata « parte per il tutto », ossia venera come Dio ciascuna forza naturale scelta quale oggetto di venerazione in questo senso, che in quella si presenta il divino universale. La primitiva coscienza religiosa non osserva ancora nulla del dissidio con sè stessa in cui viene messa dall'antropomorfizzante attività della sua fantasia; non nota ancora la contraddizione perchè umanizza ancora *tutto* (come mostra già il linguaggio), e quindi per essa non è ancora cosa grave il conservare i suoi antropomorfismi, dato che questi le servono soltanto da spedienti per annodare e coordinare le rappresentazioni nelle sole serie di rappresentazioni che fino ad allora le sono familiari. Ma mentre il popolo si tiene fermo a questi antropomorfismi, le forme di Dei, in origine pensate figuratamente, si consolidano in persone fisse aventi sotto di sè sfere d'azione delimitate, e mentre così il simbolo invade e supera l'idea che in origine stava alla sua base, la coscienza dell'unità del divino si dilegua, e l'indurito politeismo si irrigidisce, oppure quella coscienza rimane solo come un oscuro sfondo di forma inafferrabile, ed anche in tal forma comprensibile soltanto dagli spiriti più profondi.

Così troviamo il politeismo nel maggior numero dei popoli entrati nella storia; è questa la corruzione di un'anteriore mentalità più elevata, la quale però

non potè sostenersi nella sua ingenua innocenza perchè non riconobbe come tali e non superò le differenze prefigurate in lei. Dappertutto il politeismo si mostra proclive a introdursi di contrabbando, sotto una qualsiasi copertura, in sistemi religiosi più puri, perchè dappertutto esso permette al popolo incolto la forma, per così dire, più comoda e spensierata del meccanico culto religioso. Il compito essenziale dell'evoluzione religiosa dell'epoca storica è quello di superare quell'elemento della religione primitiva che fu causa del suo degenerare nel politeismo e presta al politeismo la sua grande forza di resistenza, ossia l'inclinazione dell'intelletto umano ad umanizzare il divino; perchè soltanto così possono contemporaneamente essere conservati i giusti elementi della religione primitiva, cioè l'unità del divino, l'immanenza del divino e la molteplicità delle sue forme di manifestazione.

A tale fine la storia ha battute due vie, nessuna delle quali potè raggiungere lo scopo, perchè ciascuna lo intese solo unilateralmente, ma che però, prese insieme, permettono di riconoscere chiaramente lo scopo storico. L'oriente battè la via apparentemente più profonda e meno unilaterale: esso non volle rinunciare alla pluralità, che può decisamente giustificarsi come intima varietà dell'Unico, non volle compromettere l'immanenza, che ha tanto peso per il sentimento religioso, e volle assicurare l'unità del divino mediante il riconoscimento dell'unica Divinità che è tutto, che anima tutto, che opera in tutte le sue manifestazioni umane e divine. Questa conformazione della religione è il Bramanesimo; tutto qui è ap-

parenza dell'unico eterno impersonale Brama, avente gli attributi dell'essere, del sapere e della beatitudine, il quale anzitutto manifesta nella Trismuti (Brama, Visnù, Siva) la sua attività creatrice, conservatrice e dissolvitrice, e in seguito svolge in innumerevoli particolarità la sua natura divina. Purtroppo i quattro Dei sopravvissuti sono soltanto una pietra d'inciampo per la fantasia popolare; l'unica, impersonale, immanente divinità è bensì teoricamente salvata, ma unicamente per la dottrina esoterica di cui il popolo non si cura, poichè esso si attiene soltanto alle quattro forme personali della rivelazione dell'Unico, forme apparentemente più vicine al popolo stesso. Il *vertice* del sistema è epurato dall'antropomorfismo, ma questo si spande tanto più rigoglioso e indisturbato negli *anelli di congiunzione* tra il vertice e la larga base fisica.

La via opposta battè il giudaismo, il quale tra i molti Dei ne elesse uno solo, come Dio particolare della stirpe, e conchiuse con questo un contratto bilaterale (l'antica alleanza). Gli antichi mettevano così poco in dubbio la realtà divina degli altri Dei dei popoli vicini come costoro stessi, soltanto ritenevano il loro Dio per il più forte, si fondavano sulle sue promesse, e credevano di dovergli fedeltà per i benefici da lui fatti ai loro padri. Ma col crescere del sentimento nazionale si sentirono sempre più fieri del loro Dio; a partire da quando lo elevarono al grado di unico creatore del cielo e della Terra dovettero considerare *illegittimo* il dominio di altri Dei sulla Terra creata da *Jahvè*, e in onore del loro Dio dovettero sperare che un giorno tutti i popoli si con-

vertissero a lui e lo adorassero come il Dio supremo e l'unico creatore del mondo. Ma ormai il progressivo sviluppo del monoteismo giunse al punto di non solo considerare gli Dei stranieri come illegittimamente regnanti sulla Terra accanto a Jahvè ma di dichiararli *falsi* Dei; ossia, la coscienza religiosa aveva ormai talmente elevato il suo concetto di Dio e del divino secondo la misura del suo Dio supremo, che gli Dei stranieri non rispondevano più a quel concetto, ed essi scesero al grado di demonii, i quali si arrogarono falsamente il nome di un Dio onde carpire una venerazione che loro non spetta. La più acuta espressione di ciò, il monoteismo la trova nel maomettismo, in quanto che in questo l'unità astratta della divinità diventa precisamente oggetto del fanatismo religioso. Certamente, un tale fanatismo può durare soltanto in quanto l'unità di Dio viene intaccata da qualche lato, per esempio mediante le tre persone della trinità cristiana o mediante l'attribuzione di onori divini a Maometto.

In virtù di questo divergente corso dell'evoluzione dal politeismo stesso, quasi per una selezione naturale, nella lotta degli Dei per l'esistenza riuscì vincitore il Dio religiosamente più forte, quello che aveva spogliati gli altri della dignità divina. Così fu completamente restaurata l'unità del divino, e praticamente per la coscienza dell'intero popolo; ma in conseguenza dello sviluppo del Dio unico da una configurazione antropomorfica del politeismo il più crasso antropopatismo gli era rimasto appiccicato, il quale lo condannò alla trascendenza, e alla fame che lo spirito religioso aveva di un Dio im-

manente offrì una pietra in luogo del pane. A dir vero, il vecchio Testamento in singoli passi fa già deboli accenni all'immanenza di Dio, ma questi restano velleità dello spirito religioso che naufragano contro la contraddizione esistente fra l'immanenza e la personalità trascendente del loro Dio.

Così gli Arii indiani conservano nel Bramanismo l'immanenza del Dio non personale, ma a spese dell'unità almeno per la coscienza del volgo; i semiti al contrario danno a tutto il popolo l'unità di Dio ma a spese della sua immanenza, la quale è solo possibile con un Dio impersonale. Il bramanesimo, nonostante certi suoi slanci più alti, si ferma all'antropomorfica divinizzazione della esistente molteplicità delle manifestazioni naturali del soprannaturale, il giudaismo e l'islam tagliano i fili tra la pluralità delle manifestazioni e l'unità dell'Essere, per non pregiudicare quest'unità nella sua figura astratta, e mutano il costante funzionamento della divinità nelle sue manifestazioni naturali in un atto, compiuto una volta per tutte, di una creazione trasferita nel passato. Questo contrasto è troppo caratteristico perchè non dobbiamo presumere una connessione di psicologia popolare fra esso e le anime popolari degli indiani arii e degli ebrei ed arabi semiti. Il contrasto non si aggira, come vuole Renan, sul politeismo e sul monoteismo — poichè arii e semiti sono egualmente politeisti — ma sul modo diverso in cui superarono il comune politeismo: qui mediante il monismo panteistico, colà mediante un astratto monoteismo personale.

Il contrasto fra l'esoterica metafisica del bra-

manesimo e la sua esoterica religione popolare provocò lo zelo dei riformatori. Il Budda radunò le dottrine della filosofia dei Vedanta e di quella dei Sankya, e le predicò al popolo come nuova dottrina di salvezza, la quale non conosceva nè Dei nè preti. Purtroppo il Budda gettò il buono e il cattivo, ossia, coi politeistici Dei del popolo ripudiò anche la divinità metafisica, la sostanza del mondo, la essenza della apparenza del mondo, e predicò l'*ateismo puro*. Il suo errore, che il mondo sia la semplice apparenza di un nulla, non sarebbe stato possibile senza il trasognato idealismo soggettivo che da tempi antichissimi era generalmente diffuso nell'India, idealismo che crede tanto poco in una realtà da non capire nemmeno la necessità logica di una sostanza dietro l'apparenza, ed è quindi (dal punto di vista del realismo) tanto *acosmismo* quanto ateismo. Solo con simili premesse della teoria della conoscenza fu in generale possibile il fondare una *religione* atea. Disgraziatamente, anche il buddismo non potè guardarsi dalle antropopatizzanti e politeistiche tendenze del popolo: Budda stesso fu, come Gesù, divinizzato, il Nirvana predicato da lui come ultima mèta fu abbellito e trasformato in un paradiso di beatitudine positiva, e la gerarchia da lui vietata fu ristabilita in ottima forma, precisamente come dopo l'eguale divieto di Cristo. Il buddismo così corrotto non si distingueva più abbastanza, in linea di principio, dal bramanesimo per poter offrire resistenza alla reazione di questo nel suo paese natale. Tuttavia dobbiamo riconoscere nel buddismo una forma di monismo più severa

che nel bramanesimo, e non possiamo rifiutarci di riconoscere che l'etica buddistica, tanto vicina al cristianesimo di Giovanni, costituisce un grande progresso nella storia delle religioni orientali.

Di fronte al politeismo dell'impero romano, frantumato e polverizzato, il monoteismo giudaico era una imponente forza religiosa; soltanto le molestie assurde barriere imposte dalla legge mosaica vigilante anche sulle minime attività impedirono ch'esso si espandesse conquistando il mondo. Non appena Paolo demolì quelle barriere, il monoteismo giudaico, arricchito delle promesse cristiane e dei mezzi di redenzione, cominciò la sua marcia conquistatrice verso i paesi del Mediterraneo. Finchè le popolazioni arie di questi paesi considerarono il Dio cristiano soltanto come uno dei numerosi Dei, allora di fresco importati dall'oriente entro il politeismo, quel Dio si inserì nella loro coscienza aria; ma quando si fece valere la rigorosità del *monoteismo* giudaico, si manifestò la reazione dell'anima popolare aria contro l'unità astratta che si pretendeva di imporle, e il suo diritto, basato sulla psicologia popolare, si difese da tale pretesa *distruggendo* il monoteismo per mezzo della *Trinità*.

Nella Trinità, esattamente come nella Trimurti bramana, tre attività capitali della divinità sono antropomorfizzate in tre persone divine; le attività sono nella Trimurti diverse solo per due terzi: la creatrice, la redentrica e la santificatrice. La contraddizione, che nella religione primitiva dei Veda sonnecchia ancora inosservata, che nel tentativo ebraico di soluzione trapelerà con la reseca-

zione della pluralità dalla unica radice, si presenta con piena asprezza nella trinità dei bramani e dei cristiani: uno è tre, e tre sono uno. I Bramani hanno *risolta* la contraddizione ponendo il Brama impersonale come essenza unitaria delle tre persone divine, la quale si rivela e appare in tutte e tre. I cristiani girarono per un secolo e mezzo intorno a questa contraddizione, non avendo il coraggio di risolverla secondo il modello dei bramini. La formula: « una sola sostanza o una sola essenza in tre persone » li condusse abbastanza vicini alla soluzione bramana; ma l'antropopatismo giudaico della personalità trascendentale del Dio supremo aveva già preso troppo saldamente piede nel dogma per non dover temere come eresia l'enunciare apertamente la conseguenza di una divinità unica, *impersonale*, che è tutto (anche i tre Dei).

Ma è chiaro che nè *una* delle *tre* persone nè una *quarta* persona può stabilire la sostanziale identità fra le tre; ma può solo stabilirla una sostanza divina *impersonale*, formante *l'identica essenza* delle tre persone, verso la quale quindi le tre persone si comportano soltanto come modi di rivelazione o forme di manifestazione. Ma allora questa impersonale sostanza divina è l'intima e propria *essenza* delle tre forme di manifestazione divina, *l'unica ed unicamente vera divinità*, il vertice metafisico della metafisica cristiana, il quale *solo* giustifica davanti al foro della ragione il suo nome di monoteismo. Le tre forme di manifestazione personificate di quest'unica divinità impersonale possono, da questo punto di vista, essere considerate soltanto

come fantastici antropomorfismi di funzioni divine, proprio come nel bramanesimo, ma al posto di funzioni naturali sono in parte subentrate funzioni mistico-etiche. Il legame, tagliato del giudaismo, fra la sostanza divina e il temporaneo fenomeno naturale (per esempio, l'uomo), anche dal cristianesimo potè essere di nuovo allacciato soltanto nella mistica eretica o in impotenti velleità che si frangevano contro il dogma della personalità, ma almeno il cristianesimo si creò un imperfetto *surrogato* di quel legame, ristabilendo *nel seno* della divinità trascendente il rapporto della essenza e dell'apparenza con la sua immanenza, e così si conservò un ideale (certamente irraggiungibile con le premesse accettate), un ideale secondo il quale l'uomo dovrebbe propriamente essere unito a Dio e la pluralità dei fenomeni naturali dovrebbe essere considerata come la loro propria natura.

Il razionalismo del protestantesimo moderno misconobbe questo profondo senso metafisico della Trinità; in luogo di proseguire con mano più forte l'iniziata correzione dell'unità astratta del trascendente monoteismo ebraico, esso ricadde nel punto di vista ebraico, *cancellando* due persone della Trinità e conservando la *terza* come Dio *personale*, il quale stava, come prima, di fronte all'uomo. Ma in verità, se si prende seriamente quest'idea, ciò significava che l'uomo *doveva* essere così unito con la divinità come le tre antropomorfe forme divine della Trinità *sono* unite con la loro unica essenza divina, con la sola modificazione che quel « *doveva* » diventa un reale « *è* », non appena (con Hegel

e Biedermann) si lasciano cadere le *ingiustificate, politeistiche, antropomorfe personificazioni* delle principali forme di manifestazione della divinità, e si stabilisce l'immanenza della unica divinità *impersonale* nell'intero suo mondo di fenomeni. Perché allora sarebbe assolto il compito di ristabilire l'*unità del monoteismo e del panteismo* mediante l'eliminazione di ogni antropomorfismo ed antropopatismo; ossia il compito di ottenere un *monoteismo* il cui Dio non sia distinto dall'uomo in grazia della sua personalità, ed un *panteismo* che non sia corrotto da nessun politeismo.

Il cristianesimo, in grazia del suo fondamentale dogma della Trinità, può essere definito come il primo tentativo di una sintesi delle evoluzioni religiose arie e semitiche; ma questo tentativo fallì da entrambe le parti; ossia, il vertice impersonale, rendente possibile l'immanenza, non fu compreso e raggiunto in modo chiaro e preciso, e il politeismo della vecchia Trimurti bramiana già superato dal buddismo e di nuovo irrompente nel cristianesimo fu il prezzo al quale si pagò il guadagno: per di più, anche questo guadagno venne meno. Tuttavia, nella sola *tendenza* del tentativo e nel cordiale fervore con cui interi millennii si sono aggrappati al concetto della Trinità, inteso in modo pieno di contraddizioni, ci sono tante cose istruttive, che questa forma di religione, con tutta la sua imperfezione ed immaturità, non potrebbe essere eliminata, col pensiero, dalla storia. Essa, in associazione col buddismo, ci mostra, nella sua forma non ancora corrotta, la via per la quale dobbiamo pro-

cedere: l'eliminazione del politeismo e della trascendenza, e questa ha per condizione l'eliminazione dell'antropopatzizzazione e personificazione del divino. Noi siamo oggi partigiani del *monoteismo* tanto fervidi quanto gli ebrei e i mussulmani, e tanto fervidi partigiani dell'*immanenza* quanto gli indiani; vogliamo estirpare tanto radicalmente, quanto vuol estirparlo il razionalismo, il politeismo del cristianesimo, (così il culto cattolico dei Santi come la trina divinità del luteranismo), ma vogliamo scambiare, come il cattolicesimo e il luteranismo fanno, l'essenza divina impersonale, immanente nei tre Dei della Trinità, col Dio personale degli ebrei e dei mussulmani, il quale sta eternamente di fronte e al di là dall'uomo e dell'intiera sua creazione.

Il cristianesimo, nonostante tutte le tendenze modificatrici arie, è prevalentemente rimasto fedele alla sua origine semitica, dalla quale è fiorito: ma oggi come nel secondo secolo è la *filosofia* quella, per bocca della quale lo spirito ario pone le sue esigenze al semitismo tradizionale. Se allora fu la *filosofia greca* nella sua modificazione alessandrina dominata da influenze egiziane, oggi è la *filosofia tedesca* in forma di panteismo ossia di monismo spiritualistico, che è cresciuta sulla critica Kantiana del teismo razionalista, e può essere definita come un perfezionamento della *filosofia greca* in un livello di coscienza molto più alto. Il postulato dell'immanenza divina venne elaborato in un grandioso sistema, e il « Logos diventato carne » di Giovanni venne inteso come la destinazione gene-

rale dell'uomo, in quanto questi è diventato consapevole dell'immanenza divina; con ciò Hegel, certamente senza saperlo, segue quell'impulso fondamentale della filosofia indiana che nel « Toa-te-King » di Lao-tse ha prodotto una fioritura così splendida, scevra da fantasticheria indiana, mentre egli stesso scorge ancora la *religione assoluta* nella sua ardita trasformazione e interpretazione del cristianesimo (specialmente della dottrina del Logos, di Giovanni). Schopenhauer invece mette la mano nella concezione del mondo della filosofia dei Vedanta, restaura il sognante idealismo soggettivo di questa, il pessimismo (di gran lunga più profondo del cristiano) e l'etica e la dottrina buddistica del Nirvana. Così la filosofia, anticipando la storia dell'evoluzione religiosa, rinnova gli elementi più o meno utilizzabili dell'indianesimo, li avvicina alla coscienza della cultura moderna, e prepara la futura sintesi di questi con le parti conservabili o con le modificate dottrine dello sviluppo religioso giudaico-cristiano. Alla filosofia tedesca rimane il compito di fondere, da un lato le verità delle idee religiose intimamente asiatiche intese in singole parti da Hegel, Schopenhauer (Fichte, Schelling, Herbart ed altri) in un tutto sistematico con gli elementi del cristianesimo che possono essere conservati, e dall'altro lato quelle verità con le idee svolte dalla civiltà moderna (che già in Hegel trovano la loro frequente espressione), allo scopo di ottenere così una concezione metafisica del mondo che, penetrando gradatamente negli strati più profondi della coscienza popolare, offra le propizie premesse per lo

sviluppo di una nuova vita religiosa al posto della cristiana che sta spegnendosi. Finora, la filosofia della religione fu su falsa strada per questa ragione, che credette di dover trattare e mostrare una *singola* religione come religione assoluta, (così Hegel considerò la religione cristiana, e Schopenhauer « le venerabili primitive religioni asiatiche dell'umanità »); una più matura coscienza critica deve necessariamente svelare l'assurdità di questo sforzo e determinare come unico compito della filosofia della religione quello di mostrare quali siano gli elementi, filosoficamente conservabili e utilizzabili per nuove creazioni religiose, di *tutte* le religioni e particolarmente delle più evolute, e di indicare le mètte della convergente storia dell'evoluzione religiosa nei diversi campi della civiltà.

Già sopra abbiamo accennato che il trascendente teismo personale tanto in sè quanto per le sue conseguenze (morale eteronomica, teodicea, indeterministica libertà della volontà, ecc.) è diventato inaccettabile alla coscienza moderna, e solo un conservatorismo stimabile ma anticritico ed antifilosofico può continuare a farsi illusione su questo fatto. Ma, data questa insostenibilità del teismo, l'introdurre il panteismo nella coscienza dei moderni popoli civili diventa un problema vitale per la religiosità e per l'idealismo dell'umanità; perchè se ciò non avviene, o non avviene a tempo, l'irreligioso naturalismo materialistico deve necessariamente occupare il posto diventato vuoto; e questo processo si compie ogni giorno sotto i nostri occhi, ma appunto solo colà, dove la panteistica filosofia tedesca con

la sua luce riscaldante non è ancora penetrata. Perchè Enrico Heine ha ragione quando sentenza che « il panteismo è la religione occulta della Germania », ed è certo un segno del tempo questo, che perfino nei circoli del giudaismo sia nata una filosofia, di possenti tendenze riformistiche religiose, che prende quella sentenza come sua parola d'ordine, predica l'impersonalità e la immanenza di Dio e professa il pessimismo. Se simili fenomeni sono possibili nel giudaismo semitico, al quale dobbiamo il monoteismo personale, non possiamo disperare che fra poco, nella Germania schiettamente aria, il panteismo, da religione occulta di una filosofia esoterica, diventi una generale concezione del mondo, dapprima per gli uomini colti e poi per l'intero popolo, concezione che potrà diventare la base di una nuova vita religiosa.

Se, contro questo modo di vedere, si vuole addurre come prova negativa il fatto che il panteismo in India ha addormentato i popoli nell'apatia, è segno che anzitutto si è dimenticato quanto abbiamo sopra esposto, cioè che il panteismo indiano non fu con sufficiente energia *monoteismo* per guardarsi dal politeismo uccisore dello spirito; in secondo luogo si sbaglia se si vuole attribuire al panteismo, anzichè all'idealismo soggettivo, sognatore e conforme allo spirito del popolo indiano, la causa della sognante apatia degli indiani. Chi non riconosce il mondo come un'apparenza reale-oggettiva dell'Essere assoluto, ma lo ritiene un'apparenza soggettiva senza verità, un sogno, un'illusione, e quindi spiega lo spazio e il tempo come *semplici* forme

dell'intuizione senza correlative forme d'esistenza nella realtà, e inoltre spiega la storia e l'evoluzione che in questa ha corso come un'illusione priva di contenuto, si chiude nel suo mondo di sogni come il baco nel suo bozzolo. Date queste premesse della teoria della conoscenza, *nessuna* metafisica può più essere in grado di distogliere colui da quel quietismo che necessariamente segue. Con questa concezione del mondo, propria di tale teoria della conoscenza (purtroppo accettata anche da Schopenhauer) si deve quindi assolutamente rompere, se non si vuole, come l'indianesimo, impantanarsi nell'indolenza totale. Questo è uno dei punti in cui la concezione del mondo giudaico-musulmano-cristiana, realistica, credente nella realtà del tempo, della storia e dell'evoluzione, è decisamente superiore all'indiana, ed è essenzialmente *questa* superiorità che determina, di fronte alla stagnazione asiatica, il vivace progresso storico della civiltà musulmana e della cristiana, e ha fatto dei popoli cristiani i moderni portatori del progresso storico mondiale. Nel protestantesimo, l'evoluzionismo realistico si è trasformato in ottimismo evoluzionistico, e questo, particolarmente da Leibnitz e da Hegel, fu elevato al grado di concezione fondamentale della cultura moderna. Non c'è da meravigliarsi se questo ottimismo dal campo logico-evoluzionistico passò in quello eudemonologico, ma questo falso ottimismo eudemonologico di Leibnitz trova già una notevole limitazione in Hegel, con l'aperto disprezzo della felicità individuale e col risalto dato al processo evolutivo decorrente in una dolorosa lotta di

contrasti; e in Schopenhauer si tramuta completamente nel suo opposto, nel più deciso pessimismo, il quale però in Schopenhauer passa, altrettanto ingiustificatamente, dal campo eudemonologico all'evoluzionistico. Senza un pessimismo eudemonologico, l'ottimismo evoluzionistico deve necessariamente condurre ad una mondanizzazione irreligiosa; senza un ottimismo evoluzionistico, il pessimismo eudemonologico deve metter capo ad una disperata indolenza, o magari degenerare nell'ascetismo religioso. Solo l'uno e l'altro insieme dànno una concezione del mondo che lascia i loro diritti alla realtà e all'evoluzione delle cose terrestri e in pari tempo resta libera dall'errore di considerare tale realtà come una cosa ultima, piena di valore in sè e per sè, anzi, mediante un metafisico idealismo oggettivo, si eleva più in alto della mancanza di valore di questo mondo che non merita di esistere.

Il cristianesimo, come si è spesso osservato, parte egualmente dal pessimismo eudemonologico, ma travisa questo punto di partenza mediante l'amalgama egoistico con un trascendente ottimismo eudemonologico, basantesi sulla credenza nell'immortalità individuale e nella beatitudine eterna promessa all'uomo pio. Con ciò viene nutrito un egoismo metafisicamente più raffinato, ma tanto più pericoloso per la vera moralità, fondata sull'abnegazione, e la concezione pessimistica del reale mondo dato viene abbassata al livello di un momento che svanisce. L'epoca presente, che esige imperiosamente l'eliminazione di ogni specie di sottile o grossolano egoismo della morale, non può conservare questa

credenza, e deve piuttosto cercare di annodare la morale al pessimismo mondano, il quale (nella sua forma non falsificata) non cerca di illudersi elevandosi sulla miseria dell'esistenza con l'inganno di un sognato al di là, ma per l'individuo come tale conosce *una sola aspirazione*: quella di liberarsi dal duro dovere di collaborare al processo dell'evoluzione, di *immergersi di nuovo* nel Brama come la schiuma nell'oceano, di *spegnersi* come una fiammella nel vento, e *non venire di nuovo creato* (come suona l'espressione essoterica adattata alla fede popolare). Questa precisamente è la completa espressione dell'aspirazione del puro spirito religioso, che non mira alla beatitudine ma alla *pace* e ad una unione con lo spirito universale completa e non più turbata da nessuna apparenza di separazione, ma adempie pazientemente, come individuo, i doveri morali finchè suoni per l'individuo stesso l'ora della liberazione.

In cambio della cattiva e dannosa credenza in una durata individuale oltre la morte, il panteismo procura allo spirito religioso la profonda emozione e l'alta soddisfazione di sapersi in eterno e inseparabilmente una cosa sola col suo Dio, di vedere l'uomo considerare sè stesso come un'apparenza di Dio, nella quale non è altra essenza che Dio. La coscienza di questa concezione è lo scopo delle più alte esaltazioni dei mistici, ma essi non lo poterono mai raggiungere fin quando considerarono Dio come una *persona* che stesse di fronte a loro, e sè medesimi come una *sostanza* (sia pure soltanto creata), e fra quella persona e quella sostanza ammise-

ro un « mediatore » personale incapace di unificarle e solo constatante eternamente la larghezza dell'abisso che le separava. Unicamente il panteismo adempie tutti i più audaci sogni dei mistici, senza contraddizioni con la ragione; esso solo rende completamente superfluo il dialogo con Dio, che nel teismo è la triste risorsa per compensare la mancante unità, condensando in una pura unità la dualità delle persone presupposta nella preghiera, unità che supera di gran lunga la fase del dialogo, e molto più del dialogo può offrire allo spirito religioso.

Al posto della pseudomorale eteronomica del teismo, il panteismo offre all'etica una base metafisica, con la quale per la prima volta la morale umanitaria ondeggiante nell'aria e fondata sulla bontà d'animo di coloro che l'accettano ottiene una motivazione teorica e un consolidamento teorico, senza perdere nulla della sua autonomia. Una morale senza metafisica dovrà sempre finire per cercare un appoggio nella pseudomorale dell'egoismo raffinato e prudentemente calcolatore (Spinoza e gli Enciclopedisti), perchè senza un simile appoggio si può troppo poco edificare su di essa. Ma la cosiddetta morale della saggezza è tanto poco etica che non osa nemmeno rispecchiare l'apparenza dell'etica, come seppe fare sinora con tanto successo la morale eteronomica del teismo, e si spaccia soltanto come un surrogato della vera etica, dichiarata sogno ed illusione. Tuttavia, la morale eteronomica ha torto di guardare dall'alto, sdegnosamente, la morale della saggezza, poichè in realtà entrambe hanno egualmente poco di comune col vero elemento etico, e di

queste due sorta di pseudomorale la morale della saggezza ha almeno il vantaggio di essere autonoma.

Il panteismo o monismo spiritualistico è l'unica forma di metafisica che, senza intaccare l'autonomia dell'apparente individuo che è oggettivamente reale, ricaccia nel nulla della sua fenomenalità la volontà individuale che si crede sovrana, mostrandole come essa offenda sè medesima (ossia l'Essere, che è tanto essa medesima quanto il suo prossimo) quando crede di offendere il suo prossimo, e giova a sè stessa quando giova al suo prossimo. Ciò che la compassione e l'amore presentano solo istintivamente, cioè che l'*io* della coscienza separantesi dal non-io e opponentesi a questo *non sia il vero noi stessi*, e che il vero noi stessi *abbracci* in sè anche gli altri e il mondo intiero, questa grande verità etica fondamentale è enunciata unicamente dal panteismo. Il « *tat twan asi* » (tu sei questo) degli indiani è una motivazione dell'etica infinitamente più profonda, più *vera* in senso stretto, che l'antropomorfo argomento cristiano secondo il quale noi dobbiamo amarci a vicenda perchè siamo figli di uno stesso padre, — come se nella Natura, accanto all'amor fraterno non ci fosse l'odio fraterno, e se l'esigenza dell'amor fraterno non avesse essa medesima *bisogno* di un fondamento etico anzichè poter servire da fondamento! Finchè il monismo non è fondamento dell'etica, tutto si stempera in un beneplacito soggettivo, se non è tenuto insieme da esterne leggi eteronomiche o da un raffinamento egoistico; persino la *ragione* sembra soltanto un beneplacito soggettivo (quello di voler essere ragio-

nevole, e non irragionevole) fin tanto che essa non viene intesa come un attributo dell'Unico, di Colui che è tutto, dell'Essere che appare in tutti gli individui, ossia come principio oggettivo del mondo. E qualunque concezione si possa cercare e trovare per il principio supremo della moralità (sia la compassione, o l'amore, o la fedeltà, o la giustizia, o l'armonia universale, o la solidarietà, o il massimo possibile bene generale, o il conseguimento dell'ignoto scopo del mondo), queste resteranno sempre soltanto *idee soggettive*, di cui una piace a questo e un'altra a quello; ma la *necessità* della loro realizzazione non si può mai dimostrare altrimenti che introducendo in esse il *monismo* metafisico.

Quindi anche per riguardo all'etica abbiamo più cose da togliere dal buddismo che dal cristianesimo; aggiungiamo, che, oltre al monismo, anche il pessimismo viene solo nel buddismo espressamente utilizzato per fondamento della morale. Certamente, per questo manca ancora l'artificioso apparato di redenzione che il cristianesimo possiede; ma appunto questa redenzione rimane altrettanto esteriore, eteronoma nel buddismo quanto il comandamento morale. Come la sostanza della morale del cristianesimo venne, senza concorso dell'uomo, stabilita una volta per tutte sul monte Sinai dal Dio trascendente, come la colpa morale (in qualità di peccato originale) venne commessa una volta per tutte dal protostipite dell'umanità, così anche la redenzione cristiana dal peccato fu compiuta una volta per tutte, per tutte le generazioni, in un solo avvenimento esterno sul Golgotha. Come di fronte alla

legge morale eteronomica sta soltanto, quale riflesso psicologico, la cieca *obbedienza*, così sola la cieca *fede* sta di fronte alla trascendente manipolazione della redenzione; qui l'uomo vince così poco da sè il peccato, come si traccia in modo autonomo i doveri morali. Conseguenza di ciò è che la pretesa redenzione può tanto poco apportare un vero miglioramento morale ed un sollevamento dalla caduta, quanto poco l'osservanza esteriore della legge può apportare una vera moralità; il perdono dei peccati per mezzo dei confessori e la « giustificazione per mezzo della fede » distruggono la possibilità della vera rinascita morale, scacciando le esistenti disposizioni embrionali ad una vera elevazione etica, come fossero feti non vitali, in luogo di permettere che si sviluppino in un organismo vivente e giungano a maturità.

Come la morale eteronomica ha un non disprezzabile valore in qualità di un mezzo propedeutico di educazione dei popoli per la moralità autonoma, così anche la tranquillizzazione della coscienza con la credenza in una giustificazione per merito altrui e in un miglioramento morale ottenuto per mezzo d'altri può avere avuta la sua relativa legittimità storica; ma oggi si tratta di ottenere e realizzare il miglioramento e l'elevazione morale dopo una caduta di cui siamo causa noi stessi (e non causata da altri) con mezzi *proprii*, onde poi possedere e conservare, come nostra conquista morale, ciò che abbiamo conquistato con così aspra fatica. Senza dubbio, questa via è più penosa e dura che il comodo ponte di una liberazione dalla colpa per me-

rito altrui; ma il serio lavoro di automoralizzazione mediante una autodisciplina morale gradatamente progressiva darà risultati reali e non semplicemente immaginari, come la rinascita insegnata da Paolo, dopo la quale l'uomo non è effettivamente cresciuto in altro che in orgoglio spirituale.

Se dunque l'etica panteistica rinunzia così agli artificiosi ed esteriori mezzi di redenzione del cristianesimo, non per questo cessa (come la morale umanitaria del protestantesimo liberale, divelta dalla metafisica) di essere una etica *religiosa*. Ottenendo l'intima unione con la metafisica eticamente efficacissima, si eleva in un senso assai più alto al grado di etica religiosa che la cristiana, la quale rimane pur sempre una pseudomorale eteronomica, e non può giungere alla più profonda radice metafisica della morale perchè il Dio personale dei cristiani non è immanente nel mondo, ma sta di fronte a questo come alla sostanza da lui creata.

Quanto al *culto*, di questo naturalmente vi può meno parlare, poichè in esso il caso ha la massima parte nella scelta dei simboli e nella forma dei riti. Solo si può affermare che il culto di una religione futura dovrà essere *più intimo* di quello delle religioni odierne. Quanto più una religione perde del suo contenuto sostanziale e della sua capacità di commuovere gli spiriti, tanto più il suo culto si esteriorizza; invece, tutti gli innovatori religiosi combatterono contro il culto esteriore da essi trovato esistente, e insistettero in questa lotta. Anche Gesù ricondusse sostanzialmente il culto alla *preghiera*, ebbe in orrore la preghiera pubblica, fatta in co-

mune, e raccomandò la preghiera solitaria. Quindi non si può fare al protestantesimo liberale un rimprovero dell'aver esso diminuito il culto pubblico: gli si può invece rimproverare di sottrarre il terreno al culto interiore. Se il progresso dell'evoluzione, com'è da aspettarsi, procede dalla uniformità cattolica, attraverso il settarismo protestante, verso l'individualismo religioso, il quale risponderebbe particolarmente allo spirito tedesco, si può trovare anche da questo lato una chiara indicazione per l'interiorizzazione del culto nella religione dell'avvenire. Però, riguardo al culto interiore individuale, cioè riguardo alla profondità dell'eccitamento religioso degli spiriti e alla soddisfazione degli spiriti, nessun'altra metafisica può, come già abbiamo osservato, essere preferibile alla panteistica, la quale adempie ciò che i mistici di tutti i paesi e di tutti i tempi cercarono e si sforzarono di raggiungere.

Così, allo stato attuale della scienza, appare soprattutto verosimile che la religione dell'avvenire, se possiamo in genere pensare una religione tale come possibile, debba essere un panteismo, e precisamente un monismo panteistico (con esclusione di ogni politeismo), o un impersonale monoteismo immanente, la cui divinità ha non fuori di sé ma *in* sé il mondo, come fenomeno oggettivo. Ma questo monoteismo non ci è offerto nè dal cristianesimo positivo col politeismo della sua Trinità, nè dal protestantesimo liberale con suo astratto teismo personale; nel senso storico-religioso, ciò che si cerca si può ottenere solo mediante una sintesi dello svi-

luppo religioso giudaico-cristiano con quello indiano, che formi una creatura la quale unisca in sè i pregi di entrambe le tendenze (ed elimini i loro difetti), e con ciò diventi realmente capace di sostituirle *entrambe*, ossia di diventare *religione mondiale* nel senso proprio. Un simile *panmonoteismo* sarebbe la metafisica che si accorderebbe con la ragione, e in pari tempo quella che ecciterebbe con la maggior forza e soddisferebbe il sentimento religioso, e offrirebbe all'etica il più saldo appoggio, quindi si avvicinerrebbe più di ogni altro sistema religioso a ciò che il popolo cerca nella religione col nome di « verità ».

57937

